التمهيد

في الرد على

الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة

تأليف

الإمام أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني

المتوفى عام ٤٠٣ هـ

ضبطه وقدم له وعلق عليه

محمود محمد الخضيري

المدير المساعد للبحوث والثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف

...هادي أبو ريده

...فة بكلية الآداب

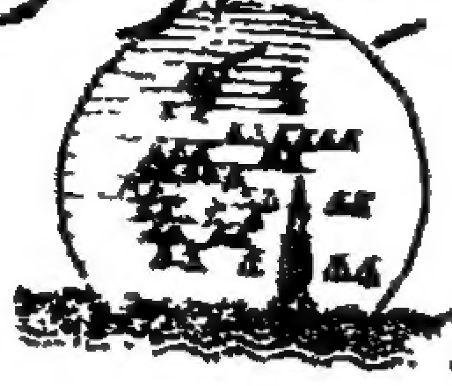
الناشر

دار الفكر العربي



التمهيد

في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة



تأليف

الإمام أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني

المتوفى عام ٤٠٣ هـ

ضبطه وقدم له وعلق عليه

محمود محمد الخضيري
المدير المساعد للبحوث والثقافة الإسلامية
بالأزهر الشريف

و

محمد عبد الهادي أبو ريده
مدرس الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول

الناشر
دار الفكر العربي

الإهداء

الى تلك الروح الراضية المرضية فى دار البقاء ، والتى نحفظ أثرها الكريم فى نفوسنا نوراً ، وهدى ، ومحبة ، ومثلا عاليا للإنسانية الكاملة ، التى يظهرها الله للناس آية تشهد لكمال الذى لا نهاية له ؛ الى ذكرى أستاذنا وشيخنا الأجل الإمام الحكيم الشيخ مصطفى عبد الرازق غمره الله بفضله ورحمته .

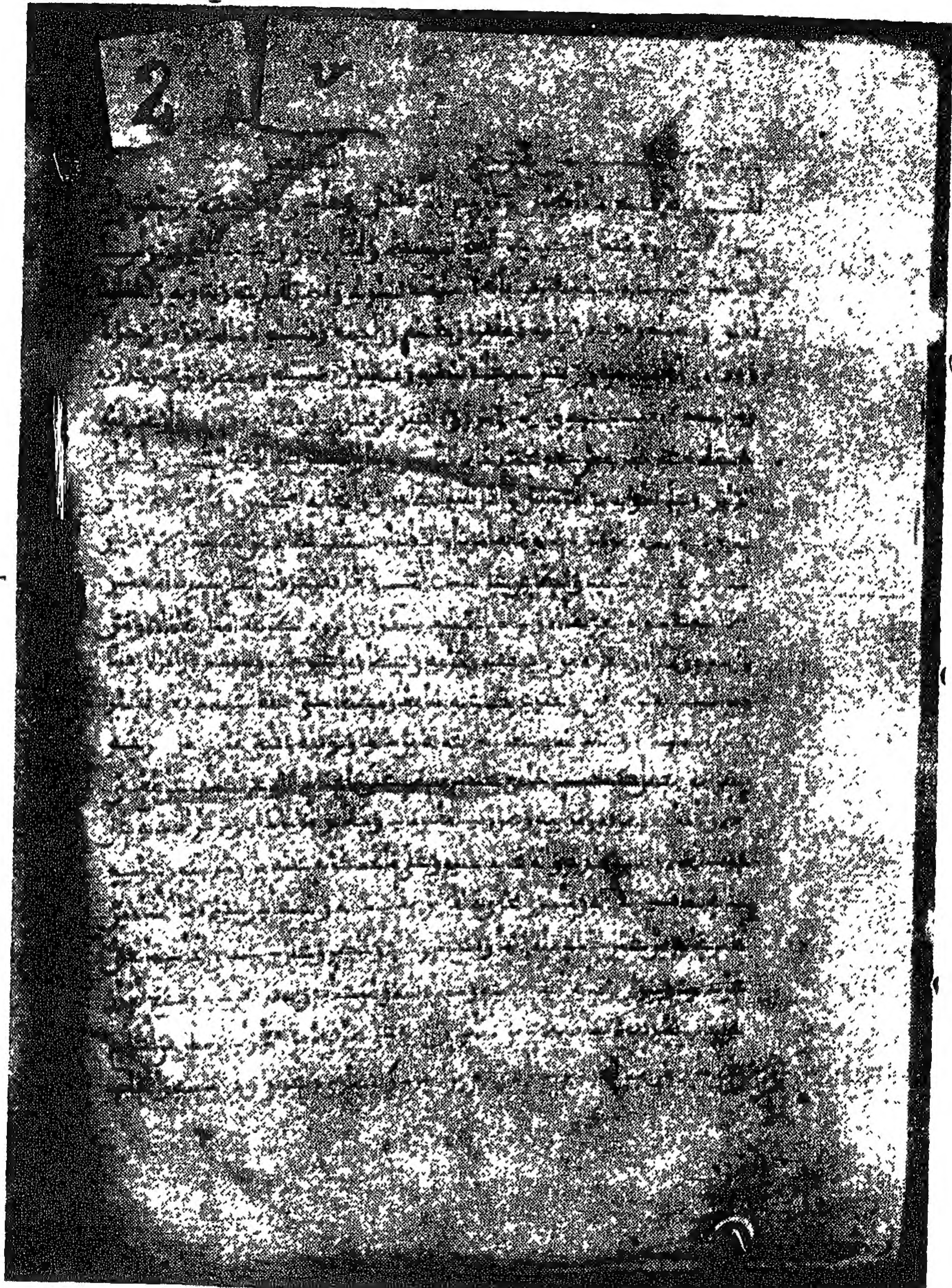
كان يسعدنا أن نقدم لك فى حياتك ثمرة محببة اليك من غرس يديك الكريمتين ، فلنقدمها اليوم لروحك الآمنة فى جوار الله ، هدية من تلميذين وفيين لذكراك الخالدة .



كتاب التمهيد في الرد على الملحدة
المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة

تصنيف أبي بكر محمد بن الطيب
الأشعري المعروف بابن الباقلاني رحمه الله

صورة لعنوان المخطوط



صورة لظهر الورقة الثانية من المخطوط

وفيها أول كتاب التمهيد

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله ومن والاه إلى يوم الدين ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ؛ أما بعد ، فهذا كتابٌ من أجلّ كتب الكلام الإسلامى ، وخصوصاً ما يتعلق منها بالردّ على المخالفين ، لعالم من أكبر علماء الإسلام ، هو القاضى الباقلّانى ؛ ونحن ننشره ليكون حلقة فى سلسلة الكتب الكبرى التى تبيِّن تطور علم الكلام من جهة ، وتُبرز المسائل الأساسية التى كانت موضع خلاف بين رجاله وبين مخالفيهم من جهة أخرى ، وما ظهر فى أثناء الأبحاث الكلامية من آراء .

وقبل أن نتكلم عن الكتاب ، لا بد من التعريف بصاحبه

حياة المؤلف :

هو محمد بن الطيب بن محمد ، أبو بكر [1] ، القاضى المعروف بابن الباقلّانى [2] ، من كبار

---

(١) هذا هو اسمه عند الخطيب البغدادى (تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ ، ط . القاهرة ١٣٤٩ هـ — ١٩٣١) ؛ قارن ابن عساكر فى كتابه تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى ط . دمشق ١٣٤٧ هـ ، ص ٢١٧ ؛ أما عند ابن خلكان فى الوفيات (ج ٢ ص ٢٧٨ ط . القاهرة ١٢٩٩ هـ) فاسمه القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلانى البصرى ؛ قارن شذرات الذهب لابن العماد ، ج ٣ ص ١٦٨ ط . القاهرة ١٣٥٠ هـ ؛ وكتاب ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك لأبى الفضل القاضى عياض بن موسى اليحصبي المالكى المتوفى عام ٥٤٤ هـ ؛ وهو مخطوط رقم ٢٢٩٣ بدار الكتب المصرية ، ج ٢ ورقة ١١٦ ظ وما بعدها ؛ وفى هذا الكتاب أوفى ترجمة للباقلانى .

(٢) والباقلانى ، كما يقول ابن خلكان ج ٢ ص ٢٧٩ ، بفتح الباء الموحدة ، وبعد الألف قاف مكسورة ، ثم لام ألف وبعدها نون ؛ وهذه النسبة إلى الباقلا وبَيْعِه ، وهى نسبة شاذة لزيادة النون ، نظيرها نسبة صنعانى إلى صنعاء . وفى كلمة الباقلانى لغتان : فمن شدّد اللام قصر الألف ومن خففها مدّ الألف ؛ قارن كتاب اللباب فى تهذيب الأنساب لابن الأثير ط . القاهرة ١٣٥٧ هـ ص ٩٠ ؛ وكتاب روضات الجنات لمحمد باقر الخوانسارى ط . طهران ١٣٠٧ هـ ؛ ونسبته عند ابن الجوزى فى المنتظم ج ٧ ص ٢٦٥ ط . حيدرآباد ١٣٥٨ هـ ، الباقلاوى ؛ قارن رأى الجزرى عند ابن خلكان .

مشكلمى الأشاعرة ، ومن رؤساء المذهب المالكى فى الفقه .

لا يذكر أحدٌ ممن ترجم له متى وُلد ولا أين وُلد ؛ غير أن نسبته إلى البصرة عند الجميع تُرَجِّح أنه بصرى المولد والأسرة والنشأة الأولى ؛ ولعله قد ولد فى الربع الثانى من القرن الرابع الهجرى ، كما يمكن أن يؤخذ من الحكايات التى سيأتى ذكرها عن علاقة الباقلانى بالسلطان عضد الدولة .

على أن الباقلانى نزل بغداد ؛ فالخطيب البغدادى يحدثنا أنه سكن بغداد ، وقد يكون ذلك فى دور التحصيل أيضاً ؛ لأن الخطيب يذكر أنه سمع الحديث هناك ، بل هو يذكر أسماء الرجال الذين سمع عليهم ، كما أنه لا يُغفِل من خرَّج للباقلانى وحدَّث عنه من الثقات . ويظهر أيضاً أن الباقلانى أقام ببغداد بعد نضوجه ؛ فيذكر برهان الدين إبراهيم ابن على بن محمد بن فرحون اليعمرى المدنى المالكى[1] (المتوفى عام ٧٩٩ هـ) ، وكذلك ابن العماد[2] وغيرهما ، معتمدين على مراجع قديمة من غير شك ، أنه كان للباقلانى بجامع المنصور ببغداد حلقةٌ عظيمة ؛ ويزيد ابن فرحون أنه كان ينزل الكرخ ؛ ومما يؤيد القول بأن الباقلانى قد استقر فى بغداد فى الفترة الكبرى من حياة النضوج والاكتمال اتفاقُ الجميع على أنه مات ببغداد ، وبها دفن .

وقد ورد القاضى بلادَ فارس وافداً على مجلس عضد الدولة[3] ؛ فيحكى الخطيب البغدادى أن عضد الدولة بعثه فى رسالة إلى ملك الروم ؛ ويزيد ابن الأثير[4] على ذلك أن إرسال

---

(١) الديباج المذهب فى معرفة علماء المذهب (طبقات المالكية) ط . القاهرة ١٣٥١ هـ ج ٤٠ ص ١٧٧ .

(٢) شذرات الذهب ج ٣ ص ١٦٩ .

(٣) هو أبو شجاع فناخسرو بن ركن الدولة بن بويه ، أعظم أمراء بنى بويه ، ومن أكبر حكام القرن الرابع الهجرى ؛ ولد عام ٣٢٤ هـ — ٩٣٦م ، وتولى إدارة فارس وهو ما يزال فتى ؛ وفتح بلاداً كثيرة ؛ ودخل بغداد عام ٣٦٤ هـ — ٩٧٥ م ، وكان الخليفة الطائع قد فر منها ، فما زال عضد الدولة يحاول كسب رضاه حتى عاد إلى بغداد ، وخلع على عضد الدولة لقب السلطان عام ٣٦٧ هـ ؛ وتوفى عضد الدولة ببغداد عام ٣٧٢ هـ — ٩٨٣ م . راجع فيما يتعلق بشخصيته كتاب الحضارة الإسلامية تأليف آدم متز وترجمة محمد عبد الهادى أبى ريدة ج ١ ص ٤٢ وما بعدها من الطبعة الأولى ، ١٩٤٠ .

(٤) يذكر ابن الأثير (ج ٩ ص ١١ — ١٢ ط . ليدن ١٨٩٣) وغيره أن سفارة الباقلانى بين عضد الدولة وملك الروم كانت عام ٣٧١ هـ — ٩٨١ / ٩٨٢ م . وكان ملك الروم فى هذه المدة هو الأمبراطور باسيليوس الثانى الذى حكم من عام ٩٧٦ إلى ١٠٢٥ م .

عضد الدولة إياه كان في جواب رسالة وردت من ملك الروم ؛ ولا شك أن هذا لم يقع إلا بعد ذهاب الباقلاني إلى مدينة شيراز التي كانت مقر حكومة عضد الدولة في أول عهده ، وذلك في مناسبة يحكيها القاضي عياض في المدارك ، وابن عساكر في التبيين[١] ، حيث يُذكر أن السلطان عضد الدولة كان محبًّا للعلم والعلماء ، يجلس كلّ جمعة لمناظراتهم ؛ فيُحكى أنه في أحد مجالسه هذه افتقد علماء أهل السنة ، فسأل كيف لا يوجد في المجلس أحدٌ منهم ، مع انتشار مذهبهم ؛ وكان قاضي القضاة[٢] عند عضد الدولة في ذلك الوقت معتزليا ، فانتهز الفرصة للتشنيع على أهل السنة والقول بأنهم « عامّة رعاع ، أصحاب تقليد وأخبار وروايات ، يَرْوُون الخبر وضدّه ويعتقدونهما جميعاً ، وأحدهما ناسخ للثاني أو متأوّل » ، وأنه لا يعرف من أهل السنة من يستطيع نصرة مذهبه ؛ ثم أخذ القاضي يمدح المعتزلة ؛ ولكن السلطان المستنير الواسع العقل لم يقتنع بأن مذهب أهل السنة يخلو من ناصر ينصره ، مع أنه طبق الآفاق انتشاراً ، وأمر بالبحث عن مُناظر عنه ، ليحضر المجلس ويدافع عن مذهبه ؛ فقال القاضي أخيراً إنه قد بلغه أن في البصرة رجلَيْن من أهل السنة : أحدهما شيخ ، وهو أبو الحسن الباهلي[٣] ، والثاني شابّ ، هو الباقلاني ؛ فكتب السلطان إلى عامله بالبصرة أن يُحضرهما ؛ فلما ورد الكتاب امتنع الشيخ عن الانتقال إلى مجلس السلطان ، جرياً على عادة الأشاعرة ألاّ يطأوا بساط مخالفيهم أو يحضروا مجالسهم ؛ أما الشاب الواثق بنفسه فقد اعترض على الشيخ ، وهو أستاذه ، كما سنرى ، بأن هذا الامتناع يسوّغ للخصوم أن يرموا أهل السنة بقلة الحجة ، وأنه مسلك شبيه بما فعله ابن كُلَّاب[٤] والمحاسبي[٥]

(١) المدارك ج ٢ ورقة ١١٧ ظ ؛ والتبيين ص ١١٨ وما بعدها .

(٢) يذكر القاضي عياض أن اسمه بشر بن الحسن .

(٣) في المدارك أنه ابن مجاهد بحسب بعض الروايات .

(٤) هو عبد الله بن سعيد القطان ، أبو محمد المعروف بابن كُلّاب ، توفي بعد عام ٢٤٠ هـ ، راجع فيما يتعلق به الفهرست لابن النديم ص ١٨٠ من الطبعة الأوروبية ، وفهرس كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري ، الذي وضعه ﻫ . ريتر ص ٣١ .

(٥) هو أبو عبد الله الحارث بن أسد الملقب بالمحاسبي ؛ ولد بالبصرة عام ١٦٥ هـ ، وتوفي ببغداد عام ٢٤٣ هـ ؛ فحياته تقع في عصر ازدهار علم الكلام على يد المعتزلة وبلوغ هؤلاء أوج قوتهم ونفوذهم ؛ كان المحاسبي مؤسسا لعلم الأخلاق العملي وأحد السلفية الذين يقفون عند النصوص ، لكنه إزاء تحدّي المعتزلة وشدة تأثيرهم نهض للدفاع عن موقف السلف وعن عقائدهم مصطنعا فن الجدل في الرد على مخالفيهم ، فهجره الإمام ابن حنبل ثم عرف فضله ؛ راجع فيما يتعلق بالمحاسبي وكتبه ومكانته كتاب الدكتور عبد الحليم محمود ، وهو بالفرنسية واسمه .

Al-Mohasibi, un mystique musulman religieux et moraliste, Paris 1940.

ومن كان فى عصرهم ممن نهوا عن حضور مجلس المأمون ؛ حتى أدى ذلك إلى امتحان الإمام أحمد بن حنبل وضربه ؛ وقال الشابُّ إنهم بامتناعهم عن المناظرة عن مذهبهم و بيان الحجة عليه أمام المعتصم ، بعد وفاة المأمون ، بما يكفى لإقناعه و إيقاف المحنــة التى واصلها بعد أخيه كأنهم قد أسلموا أحمد ؛ وقال أخيراً إنه لا يريد أن يعرّض نفسه لما تعرض له أحمد ، وقرر الخروج إلى شيراز ليحضر مجلس عضد الدولة ؛ فسافر إليها بحراً ، فلما وصل ناظر المعتزلة وغلبهم ، فأعجب به السلطان ، ودفع إليه ابنه ليعلمه مذهب أهل السنة ، وألف الباقلانى له كتاب التمهيد ؛ وهو هذا الـكتاب الذى نقدمه اليوم للقراء .

ويُفصِّل القاضى عياض[1] وصف دخول الباقلانى على عضــد الدولة بما يدل على قوة شخصية هذا العالم ، وعلى أنه لاعتزازه بالعلم لا تغرّه ولا تروعه أبّهة مجلس الملوك ؛ فلما أقبل وجد المجلس حافلا مملوءاً بالعلماء ، والسلطان جالس و بين يديه الغلمان بأيديهم السيوف وعن يمينه وعن يساره مراتب ؛ وكان قاضى القضاة يجلس عن يساره ، أما المـكان الذى عن يمين السلطان فـكان يتركه خالياً ، لا يجلس فيه إلا وزيرٌ أو أميرٌ عظيم ؛ وكره العالِمُ المعتزُّ بعلمــه أن يجلس فى آخر المجلس ، فدخل حتى انتهى إلى المـكان الذى عن يمين السلطان وجلس فيه ؛ وأنكر السلطان ذلك فى نفســه ، ولـكنه سرعان ما عُرِّف أنه الرجل الذى بعث فى طلبه ؛ فلما دارت المناقشــة مال السلطان إلى قول الباقلانى ، وكان يتدخل ليحول دون مغالطة المعتزلة ومهاتراتهم ؛ ولم يزل يحلو له كلام الباقلانى ، حتى زحف عن سريره إلى أن صار بين يديه ؛ وقال بعد المناظرة لقاضيه : « فـكرتُ بأى قتلة أقتله لجلوسه حيث جلس بغير أمرى ، وأما الآن فقد علمت أنه أحق بمكانى منى » .

أما المعتزلة الذين كانوا فى مجلس عضد الدولة ، وناظرهم الباقلانى وظهر عليهم ، فـكان منهم الأحدب ، رئيس معتزلة بغداد ؛ وأبو إسحاق النصيبينى ، رئيس معتزلة البصرة ؛ وكانت المناظرة مع أولهما حول تكليف مالا يطاق ، ومع الثانى حول رؤية الله ؛ ويجد القارئ تفاصيل هاتين المناظرتين فى ترجمة القاضى عياض للباقلانى ، وهى منشورة برمتهــا فى آخر هذا الـكتاب .

ومهما يكن من أمر سفارة الباقلانى بين عضد الدولة و بين ملك الروم ، فنحن لا نعرف

(١) المدارك ورقة ١١٧ ظ — ١١٨ و .

ظروفها التاريخية ؛ وهي محوطة بحكايات لا تخلو من طرافة ، ولعلها قد أضيف إليها شيء من الخيال ، وصيغ ذلك في عبارات من شأنها أن تعظِّم قدر الباقلاني ؛ فيحكي الخطيب البغدادي[1] مثلا ، وذلك في ترجمته لهـذا العالم ، وهي أول ترجمة له فيما نعلم ، أنه لما ورد عاصمة الروم عُرِّف الملكُ خبرَه ومكانَه من العلم ، فعرف أنه لن يكفِّر له إذا دخل بين يديه ، كما يفعل أهل رعيته ؛ وفكر الملك في ذلك ، فانتهى تفكيره إلى أن يحتال بوضع السرير الذي يجلس عليه خلف باب صغير لا يمكن لأحد أن يدخله إلا راكعاً ؛ حتى إذا دخل الباقلاني دخل مُنحَنياً ، وكان ذلك عوضاً عن التكفير بين يدي الملك ؛ فلما أمر بإدخال السفير فطن هذا بذكائه إلى الحيلة ، فأدار ظهره ، وحنى رأسه راكعاً ، ودخل من الباب ، وهو يمشي إلى الخلف ، حتى صار بين يدَي الملك مستقبلا إياه بظهره ؛ ثم رفع رأسه ونصب ظهره وأدار وجهه للملك . ويحكي الخطيب بعد ذلك أن الملك « عجب من فطنته ، ووقعت له الهيبةُ في نفسه »

أما القاضي عياض فيذكر من التفاصيل ما يمكن أن نعرف منه نوع البعثة من جهة ، وما يبين ناحية من شخصية السفير القوية من جهة أخرى .

هو يقول إن عضد الدولة أرسله في بعض سفرائه إلى ملك الروم « ليظهر رفعةَ الإسلام ويغضّ من النصرانية » ؛ فإذا لم نتمسك بحرفية هذه العبارة فربما كان ملك الروم قد أراد من يبين له أمر الإسلام أو يجيب عن أسئلة النصارى بشأن ما يعتقده المسلمون ؛ وسيتبين من تفاصيل المناقشات ومن مسلك الباقلاني في جملته أن مهمته كانت مدنيـة علمية ، هي أشـبه ببعثة تبادل الآراء ومعرفة وجهات النظر الدينية ، لا سيما وأنه ليس عندنا في التاريخ ما يدل على اتصال وثيق بين عضـد الدولة وبين الروم من شأنه أن يكونَ داعياً لبعثات سياسية أو حربية أو ما أشبه[2] ذلك ، وأن المؤرخين يشيرون إلى هذه السفارة باختصار ، أو هم يذكرون ما يدل على صبغتها الفكرية الدينية الخالصة ؛ على أنه من الجائز أن يكون ظهور شأن السلطان الفاتح عضد الدولة ، بعد حروب دامت طويلا بين البيزنطيين والمسلمين وبعد تمرد أحد قواد الروم على الأمبراطور في الشرق كان مما دعا الامبراطور البيزنطي إلى عقد صلات التعارف مع عضد الدولة .

(١) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ — ٣٨٠ ؛ وقارن المنتظم لابن الجوزي ، ج ٧ ص ٢٦٥ .

(٢) ويتمسك الباقلاني دائما بأنه عالم مسلم ، ويريد أن يُعامل على أنه كذلك ، ويقول إنه ليس « كالرسل من الجُنْد » . وبالرغم من أن القاضي عياض يذكر ما يؤخذ منه أنه كان للباقلاني زملاء فهذا لا يكفي لإثبات أن البعثة كانت حربية

ولما وصل الباقلانى هو وأصحابه أرسل إليهم من استقبلهم ، فطلب منهم أن ينزعوا عمائمهم وأخفافهم ؛ فامتنع الباقلانى ، وأصرّ على أن يدخل بما هو عليه من الزىّ هو وأصحابه وقال : « فإن رضيتم ، وإلاّ فخذوا الكتب ، تقرؤونها ، وأرسلوا بجوابها ، وأعود بها » ؛ فلما عرف الملك ذلك أحب أن يقف على السبب فقال الباقلانى : أنا رجل من علماء المسلمين ، وما تحبُّونه منا ذلٌّ وصَغار ، والله قد رفعنا بالإسلام ، وأعزّنا بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ وأيضاً فإن من شأن الملوك رفعَ أقدار من يُرسل إليهم ، سيما إذا كان الرسول من أهل العلم ؛ وأخيراً طالب الباقلانى أن يُعامل بالاحترام الذى عومل به سفير الروم عند عضد الدولة ؛ فلما عرف الملك ذلك قبل وجهة نظر السفير ورفع منزلته ؛ على أن القاضى عياض لا يغفل ذكر حيلة الملك لإدخال الباقلانى راكعاً[1] .

أما عن المناظرات[2] التى يذكرها القاضى فتارة يستعلم الملك الرومى عن انشقاق القمر، وكيف لم يرَ الناسُ كلهم ذلك ؛ ويتساءل متعجبا : هل بين العرب و بين القمر نسبة خاصة حتى يَرَوه دون الروم ؟ فيجيب الباقلانى بأن الناس كلهم لم يروه ، لأنهم لم يكونوا جميعاً على أُهبة ووعد لرؤية الانشقاق وحضوره ؛ هذا إلى أنه لا يتحتم أن يرى الانشقاقَ جميعُ الناس ، لأن الخسوف مثلا لا يراه إلا من كان بمحاذاته وتأهّب لذلك ؛ وما أمر انشقاق القمر إلا كأمر المائدة عند النصارى ، فهى لا يعرفها إلا هم ، وحُجَّتُها التواتر كحجة انشقاق القمر ، والاعتراض على أحد الأمرين كالاعتراض على الآخر .

وفى مجلس آخر يسأل الملكُ السفيرَ عن رأى المسلمين فى المسيح عليه السلام ، فيجيب بأنه روح الله وكلمته وعبده ونبيّه ، كما ينص على ذلك القرآن ؛ وتستمر المناقشة حول بُنُوَّة المسيح والخوارق التى ظهرت منه ، فيقرر الباقلانى وجهة نظر المسلمين وهى أن للمسيح نبيٌّ مرسل ، وأن ما ظهر على يديه من الخوارق ، فهو فعل لله أجراه على يديه ، كما أجرى الخوارق على يدى غيره من الرسل ، تصديقاً لرسالته ؛ وليس فى ذلك ما يدعو إلى اعتقاد بالهية أو بنوّة لله

وفى مجلس آخر يسأل السفيرُ ملكَ الروم عن سبب اتحاد اللاهوت بالناسوت فى شخص

(١) ترتيب المدارك ، ورقه ١١٨ ظ — ١١٩ و .

(٢) يجد القارئ هذه المناظرات كلها مفصلة فى ترجمة الباقلانى الملحقة بآخر الكتاب

المسيح عليه السلام ؛ فإذا أجاب الملكُ بأنه أراد تنجية الناس من الملاك لاحظ الباقلانى أنه إن كان فى ذلك لا يدرى أنه يُقتل ويصلب ويقع له ما وقع ، بطل أن يكون إلهاً أو ابناً ؛ وإن كان يدرى ما سيقع ، ودخل فى الأمر على بصيرة ، فليس بحكيم ؛ لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء .

فإذا كان مافى هذه المناقشات صحيحاً ، وهو ما يُشكُّ فيه ، ولو على الأقل فى صورته هذه وألفاظه التى يُحكى عليها ، فلا بد من مزيد بحث فى أسباب البعثة وملابساتها ونتائجها .

ولكن مهما يكن من شىء فإن مهارة الباقلانى وقوة شخصيته وشدة مراسه كانت سبباً فى احترام ملك الروم لعضد الدولة ، وفى إحسان جوابه وملاطفته بالهدايا ، كما يقول القاضى عياض ، وفى التعجيل بإخراج السفير من بلاد الروم خوفاً من الفتنة ، بل فى تسريح بعض الأسارى المسلمين معه ؛ فوكَّل الملك به جنداً من عنده ليحفظوه حتى يبلغ مأمنه .

ويقص ابن الأثير[1] هذه القصة أيضاً على نحو يجعل الموقف مُبْرِزاً لشخصية الباقلانى ؛ فيذكر أنه لما بلغ مدينة ملك الروم قيل له : لا سبيل إلى الدخول على الملك إلا بعد تقبيل الأرض بين يديه ؛ فلما أصر الباقلانى على الامتناع من ذلك ، احتال الملك بعمل الباب الصغير ووضع سريره خلفه ؛ وقابل القاضى هذه الحيلة بما قابلها به ؛ ويضيف ابن الأثير ، بعد ذكره قصة الباب ، أن ذلك عظّم محلّه عند ملك الروم .

ويذكر ابن عساكر[2] مما دار بين الباقلانى وبين الروم وملكهم ما يدل على ناحية الدعابة فى أخلاق الباقلانى ؛ ذلك أنه دخل على الملك يوماً ، فرأى عنده بعض الرهبان[3] ، فتوجه إليه سائلا مُداعباً : كيف أنت ، وكيف الأهل والأولاد ؟ فتعجب ملك الروم منه ، وقال له : ذكر من أرسلك فى كتاب الرسالة أنك لسان الأمة ومتقدم على علماء الملة : أما علمت أنا نُنزِّه هؤلاء عن الأهل والأولاد ؟ ! فأجاب القاضى الباقلانى : أنتم لا تنزِّهون الله سبحانه

---

(١) تاريخ ابن الأثير ج ٩ ص ١١ — ١٢ .

(٢) التبيين ص ٢١٨ — ٢١٩ ؛ وقارن روضات الجنات للخوانسارى ج ٤ ص ١٧٧ .

(٣) وفى المدارك أن هذا وقع فى مجلس حافل لملك الروم ، وكان الكلام موجَّهاً للبطرك نفسه — انظر ترجمة الباقلانى فى آخر الكتاب .

عن الأهل والأولاد ، وتنزهونهم ؛ فكأنّ هؤلاء عندكم أقدس وأجلّ من الله تعالى ! « فوقعت هيبتُه فى نفس الرومى » .

ولا يقتصر ابن عساكر على ذلك ، بل يحكى[1] ما بلغه من أن ملك الروم قال للباقلانى قاصداً توبيخه : أخبرنى عن قصة عائشة زوج نبيكم ، وما قيل فيها ! فقال له الباقلانى : هما اثنتان قيل فيهما ما قيل : زوجُ نبينا ، ومريمُ بنتُ عمران ؛ فأما زوج نبينا فلم تلِدْ ؛ وأما مريمُ فجاءت بولد تحمله على كتفها ، وقد برّأها الله مما رُميت به ؛ فانقطع الملك ، ولم يُحِرْ جواباً .

ولا نعرف من حياة الباقلانى أكثر مما تقدم وأكثر مما يقوله القاضى عياض من أنه ولى القضاء بالثغر وأنه منذ عرف عضد الدولة لم يزل معه إلى أن قدم بغداد ؛ ويظهر أن حياته لم تكن حافلة بتقلبات كثيرة ، بل كان عالما يغلب على حياته أسلوبُ العلماء ومتكلمى ذلك الزمان من العكوف على التأليف والتدريس والاشتغال بالجدل والمناظرة دفاعا عن الدين . ويظهر أنه بعد وفاة عضد الدولة عام ٣٧٢ هـ استقر ببغداد ، وفيها توفى لسبع بقين من شهر ذى القعدة عام ٤٠٣ هـ[2] = ٦ يونيه ١٠١٣ م .

وقد صلى عليه ابنهُ الحسن ؛ ودُفن فى داره ، ثم نُقل بعد ذلك إلى المقبرة بباب حرب ، وقد رثاه بعضهم بقوله :

انظر إلى جبل تمشى الرجال به !   وانظر إلى القبر ما يحوى من الصلَف !
وانظر إلى صارم الإسلام منغمداً !   وانظر إلى درة الإسلام فى الصدف !

ويحكى ابن عساكر[3] أن أحد العلماء من أصحابه حضر يوم وفاته العزاء حافيًا ، وأمر بأن يُنادى بين يدى جنازته : « هذا ناصر السنة والدين ، هذا إمام المسلمين ، هذا الذى كان يذبّ عن الشريعة ألسنةَ المخالفين . . . » .

---

(١) نفس المصدر ص ٢١٩ .

(٢) على هذا التاريخ يتفق معظم المؤرخين ، ويحدد ابن عساكر وابن خلكان (ج ٢ ص ٢٧٨) أنه مات يوم السبت ودفن يوم الأحد ؛ ويذكر القاضى عياض تواريخ أخرى يقول إنها غير صحيحة ؛ وجميع من ترجم للباقلانى يذكر هذين البيتين اللذين رثى بهما .

(٣) التبيين ص ٢٢١ .

ويذكر المؤلف نفسه[1] لمن الباقلانى نُقل من داره ، ودُفن فى تربة على مقربة من الإمام أحمد بن حنبل ، ونُقش على علم عند رأسه : « هذا قبرُ الإمام السعيد ، فخر الأمة ، ولسان الملة ، وسيف السنّة ، عماد الدين ، ناصر الإسلام أبى بكر محمد بن الطيب البصرى قدّس الله روحه ، وألحقه بنبيه محمد صلوات الله عليه وسلامه » ، وكان قبر الباقلانى يُزار ويُستسقى به ويُتبرّك به .

***

والقاضى الباقلانى أشعرى فى مذهبه الاعتقادى ؛ وكل المؤرخين[2] يؤكدون ذلك ، كما يؤكدون عُلوّ كعبه فى علم الكلام والنظر ؛ فهو عندهم « أعرف الناس به » ، و « فارس » فى ميدانه و « إمام متكلمى أهل الحق » . يقول ابن تيمية ، كما يحكى عنه ابن العماد[3] ، إن الباقلانى « أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ، ليس فيهم مثله قبله ولا بعده » ؛ ومما لقب به أنه « شيخ السنة ولسان الأمة » ، و « إمام وقته » ، و « أوحد زمانه » . . . . إلى أمثال هذه التسميات . وهو يعتبر مجدِّد الدين على رأس المائة الرابعة على الصحيح[4] .

أما أساتذة الباقلانى فيعنينا أن نذكر منهم هنا ابنَ مجاهد صاحب أبى الحسن الأشعرى وتلميذه المباشر ؛ ويسميه الخطيب البغدادى[5] أبا عبد الله محمد بن أحمد بن محمد ابن يعقوب بن مجاهد البصرى الطائى المتكلم ، ويقول إنه بصرى سكن بغداد وكانت له « كتب حسان فى الأصول » ، وكان حسن السيرة والتديُّن ، جميل الطريقة ؛ وكان يعتزّ بعلم الكلام ، ومن قوله فى فضل هذا العلم .

أيها المقتدى ليطلب علما ! كل علم عبدٌ لعلم الكلام
تطلب الفقه كى تصحح حكما ثم أغفلت منزل الأحكام

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢٣ .

(٢) راجع مثلا تراجم الباقلانى عند الخطيب وابن عساكر ، وفى الشذرات والديباج المذهب فى المواضع المذكورة .

(٣) شذرات الذهب ج ٣ ص ١٦٩

(٤) نفس المصدر ، والمدارك ورقة ١١٧ و ، والمجددون الذين سبقوا الباقلانى هم : عمر بن عبد العزيز ، الشافعى ، أبو الحسن الأشعرى انظر كتاب التبيين ، ص ٥١ وما يليها .

(٥) تاريخ بغداد ج ١ ص ٣٤٣ ؛ وقارن التبيين ص ١٧٧ ، المدارك ورقة ١١٦ ظ

وعلى ابن مجاهد هذا درس الباقلانى علم الكلام والنظر والأصول .

على أن ابن عساكر[١] يذكر فى ترجمته لأبى الحسن الباهلى أن الباقلانى درس عليه مع الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى المتوفى عام ٤١٨ هـ والأستاذ ابن فورك المتوفى عام ٤٠٦ هـ[٢] ؛ وهم جميعاً أشاعرة كبار[٣] .

ويصف ابن عساكر من حال الباهلى هذا أنه « كان من شدة اشتغاله بالله مثل واله أو مجنون » ، وأنه كان لا يعرف مبلغ درس تلاميذه حتى يذكروه بذلك ؛ ومن غريب ما يحكى عنه أنه كان يرخى بينه و بين الناس حجابا ، حتى دون الجارية التى كانت تخدمه ؛ فكان يدرس لتلاميذه ، وفيهم الباقلانى ، مرة فى الجمعة ، مرخيا بينه و بينهم حجابا كى لا يروه ؛ وكان يعتذر عن ذلك بأن تلاميذه يرون السوقة وأهل الغفلة بعيونهم ، فكان لا يحب أن تلحظه هذه العيون ؛ و يُحكى عن أبى إسحاق الإسفرايينى أنه كان يقول إنه فى جنب أستاذه الباهلى كقطرة فى جنب البحر ، وهذه عبارة مشهورة فى كلام الأشاعرة عن أساتذتهم .

و إذا عرفنا هذا من غرابة أحوال أبى الحسن الباهلى لم نعجب من امتناعه عن الذهاب لمجلس عضد الدولة بشيراز ، حينما دُعى لذلك .

***

كان الباقلانى مشهوراً بالفصاحة ، بل كان يعتبر أفصح الناس[٤] ؛ ويقول ابن فرحون[٥] إنه « كان حسن الفقه عظيم الجدل » ؛ وينقل ابن عساكر عن أحد العلماء أنه قال : « من سمع مناظرة القاضى أبى بكر لم يستلذ بعدها بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والمترسّلين ولا الأغانى أيضا ، من طيب كلامه وفصاحته ، وحسن نظامه و إشارته » ؛ ويذكر ابن عساكر[٦] نفسه أن الباقلانى ناظر أستاذه أبا عبد الله بن مجاهد إلى أن انفجر

---

(١) التبيين ص ١٧٨ .

(٢) يذكر السبكى فى الطبقات ج ٢ ص ٢٥٦ — ٢٥٧ أن الباقلانى تلمذ على ابن مجاهد وعلى الباهلى إلا أنه كان أخص بابن مجاهد على حين كان الاسفرايينى وابن فورك أخص بالباهلى .

(٣) قال الصاحب بن عباد فى هؤلاء الثلاثة الأشاعرة المتعاصرين : « ابن الباقلانى بحر مغرق ، وابن فورك صلّ مطرق ، والاسفرايينى نار تحرق » ؛ راجع التبيين ، ص ٢٤٤ .

(٤) انظر مثلا تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ ؛ والمدارك ورقة ١١٧ و .

(٥) الديباج المذهب ص ٢٦٨ .

(٦) التبيين ص ٢٢١ .

عمود الصبح ، وظهر كلام التلميذ على أستاذه ؛ ولعل ابن خلكان كان يقصد شيئاً كهذا ، حين يقول[(١)] إن الباقلانى كان مشهورا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب ، وإنه كان كثير التطويل فى المناظرة مشهوراً بذلك ؛ ويحكى ابن خلكان حكاية تدل على أن الباقلانى كان أحيانا يستغلّ مقدرته على التطويل ؛ فيذكر أنه جرت بينه وبين أحد العلماء مناظرة ، فأكثر القاضى فيها الكلام ووسّع العبارة وزاد فى الإسهاب ، ثم التفت إلى الحاضرين ، وقال : « اشهدوا علىّ أنه إنْ أعاد ما قلتُ لا غير لم أطالبْه بالجواب » ، أراد بذلك تعجيز خصمه ؛ فكان الخصم أمكر منه ، لأنه قال : « اشهدوا علىّ أنه إنْ أعاد كلام نفسه سلّمتُ له ما قال »[(٢)] .

وينقل الخطيب[(٣)] ما يدل على قوة ذاكرة الباقلانى وحضور معارفه فى ذهنه ؛ قال : كان كل مصنفى بغداد ، إذا صنفوا ، نقلوا من تصانيف الناس إلى كتبهم إلا الباقلانى ، وكانت مناظراته حاضرة دائماً لا تغيب عن عقله ، حتى كان إذا صنف فى الخلاف لا يحتاج إلى مطالعة كتب المخالفين ، وحتى كان تصنيفه لكل ما اختلف فيه الناس مستمداً من حفظه ؛ ويُذكر من سعة علمه أنه كان يهمّ بأن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر .

وكان القاضى الباقلانى صارما فى الجدل قوى الحجة شديد الوطأة على المخالفين ؛ فيحكى الخطيب[(٤)] وغيره أن ابن المعلم[(٥)] ، شيخ الرافضة ومتكلمها ، كان مع بعض أصحابه فى مجلس من مجالس النظر ، إذ أقبل القاضى الباقلانى ، فالتفت ابنُ المعلم لأصحابه ، وقال : قد جاءكم

---

(١) الوفيات ج ٢ ص ٢٧٨ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ ؛ والمدارك ورقة ١١٧ و .

(٤) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ ؛ وفى المدارك ، ورقة ١١٧ ظ ، أن القصة بحسب بعض الروايات وقعت بين الباقلانى وشيوخ المعتزلة فى مجلس عضد الدولة .

(٥) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن سعيد البغدادى المعروف عند الشيعة بالشيخ المفيد وعند غيرهم بابن المعلِّم أو ابن المؤدِّب ؛ ولد عام ٣٣٦ هـ وتوفى عام ٤١٣ هـ ؛ راجع مثلا تاريخ بغداد ج ٣ ص ٢٣١ ؛ وروضات الجنات ص ٢٤ ؛ وإذا كان أهل السنة يفخرون فى ذكرهم لهذه القصة بقدرة الباقلانى فإن الشيعة من جانبهم يبالغون فى بيان قدرة شيخهم ؛ راجع مجالس المؤمنين للقاضى نور الله التسترى ط . تبريز ص ١٩٣ وما بعدها ؛ وهدية الأحباب فى ذكر المعروفين بالكنى والالقاب والانساب تأليف عباس بن محمد رضا القمى ط . النجف ١٣٤٩ هـ ص ١٠٢ — ١٠٣ ؛ وتحكى أحكايات فى مناظرات الباقلانى وابن المعلم ومحاولة كل منهما إحراج صاحبه بإظهاره ما يشير إلى صناعة أبيه ، المدارك ورقة ١١٧ ظ ، وأزهار الرياض ج ٣ ص ٧٨ ط القاهرة ١٩٤٢

الشيطان ؛ وقد سمع القاضي ، مع بعده عن القوم ، كلامهم ؛ فلما جلس قال لابن المعلم وأصحابه : قال الله تعالى : « [أَلَمْ تَرَ] أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا »[١] ، يقصد أنه إنْ كان شيطانا ، كما يزعمون ، فهم كُفَّار ، وقد أُرْسِل عليهم .

وكان الباقلاني من أهل التدين والورع ؛ حكى ابن عساكر[٢] عن بعض شيوخه أنه « كان فاضلا متورّعا ممن لم تُحْفَظ عليه زلة قط ولا انتسبت إليه نقيصة ...... وكان صلاحه أكثر من علمه ، وما نفع الله هذه الأمة بكتبه وبثّها فيهم إلا لحسن سيرته ونيته واحتسابه ذلك عند ربه » ؛ ويقول آخر[٣] « إن باطنه كان معموراً بالعبادة والديانة والصيانة » وينقل ابن عساكر[٤] أيضاً أن ما كان يضمره القاضي من الورع والديانة أضعاف ما كان يظهره ، فقيل له في ذلك ، فقال : « إنما أظهر ما أظهره غيظا لليهود والنصارى والمعتزلة والرافضة والمخالفين ، لئلا يستحقروا علماء الحق والدين ، فأضمر ما أضمره[٥] ، فإني رأيت آدم مع جلالته نودى عليه بذَوْقَةٍ ، وداود بنظرة ، ويوسف بهَمّة ، ومحمد بخَطْرة ، عليهم السلام » ؛ ويذكر الخطيب[٦] من صلاح الباقلاني أنه كان ورده في كل ليلة عشرين ترويحة لا يتركها في حضر ولا سفر .

وكان الظن فيه حسناً ، فمن راءه له بعد موته في المنام بين يدى النبي عليه السلام يدرس عليه الشريعة ، أو راءه له على حال السعداء في الدار الآخرة ؛ ومن زار قبره مترحّما عليه يريد أن يعرف مصيره وحاله عند الله ، فيرفع مصحفا على قبره ، ليكون أوّلُ ما يقرؤه دليلا على ذلك ، فيجد آية[٧] : يا قوم أرأيتم إنْ كُنتُ على بَيِّنَةٍ من ربّى ، وآتانى رحمةً من عنده ، فعُمِّيَتْ عَلَيْكُم ، أَنُلْزِمُكُموها ، وأنتم لها كارهون ! ؟[٨]

ويُذكر من طريقة الباقلاني في تأليفه أنه كان إذا صلى العشاء وقضى ورده وضع الدواة بين يديه ، وكتب خمساً وثلاثين ورقة تصنيفاً « من حفظه » ؛ فإذا صلى الفجر دفع إلى

(١) سورة ١٩ ، مريم ، الآية ٨٣ .
(٢) التبيين ص ١٢٠ .
(٣) الشذرات ج ٣ ص ١٦٩ .
(٤) التبيين ص ٢٢٠ — ٢٢١ .
(٥) يقصد أنه يضمر تقواه ، إيمانا منه بأن التقوى قد لا تغنى عن الفتنة .
(٦) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ ، والمدارك .
(٧) نشر المصدر ؛ والمدارك ج ٢ ص ١١٧ و — ظ ؛ والتبيين ص ٢٢٢ ، تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٣
(٨) سورة ١١ ، هود ، الآية ٢٨

بعض أصحابه ما صنفه فى ليلته ، وأمره بقراءته عليه وأملى عليه الزيادات فيه[١] .

الباقلانى ومذهب الأشعرى :

لا يزال قدر الباقلانى حتى الآن مجهولا ؛ فلم نكن نعرف من كتبه سوى كتاب « إعجاز القرآن » ، وهو أحسن كتاب من نوعه فى العصور الماضية ؛ أما كتبه الكلامية فلم نكن نعرف منها شيئاً ؛ ولذلك كان لا بد للباحث فى معرفة آرائه ومكانه فى علم الكلام بوجه عام وفى تطور علم الكلام السنى بوجه خاص أن يعوّل على ما يقال عنه فى كتب مؤرخى العقائد وأصحاب المقالات ؛ و بعضهم كابن حزم مخالفٌ له متعصب فى النقد لمذهبه والطعن عليه إلى حدّ التكفير[٢] .

لذلك لا نندهش أن يقول فنسينك[٣] مثلا عن الباقلانى إنه « ليس عندنا إلا مجرد اسم » ، وألاّ يجد ماكدونالد ما يقوله عنه فى مادة « كلام » فى دائرة المعارف الإسلامية ، وأن يقتصر بروكلمان[٤] على أن يقرر « أن الباقلانى أدخل فى علم الكلام أفكاراً جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانيـة أو من المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية ، مثل فكرة الجوهر الفرد ، والخلاء ، والقول بأن العرض لا يحتمل العرض وأنه لا يبقى زمانين » . وقد جمع هورتن[٥] بعض النصوص المبيّنة لمذهب الباقلانى ؛ غير أنه لم يتجاوز الاقتباس من ابن حزم إلا قليلا ؛ وابن حزم متعصب على الباقلانى ، ولذلك جاء بيان هورتن لمذهبه ناقصا مضطرباً .

أما كلام بروكلمان فهو لا يعدو من بعض الوجوه أن يكون اقتباساً حرفيا من ابن خلدون

---

(١) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ ؛ المدارك ورقة ١١٧ و .

(٢) راجع مثلا الفصل ج ٤ ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

(٣) A. J. Wensinck : Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane, Med. d. Kon. Ak. v. Wet. Af. Let. Deel 81, Série A, No 2, 1936, p. 42.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية تحت اسم الباقلانى ؛ قارن كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب GAL ج ١ ص ١٩٧ ، والملحق ج ١ ص ٣٤٩ .

(٥) M. Horten: Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam ط . بُن ١٩١٢ ص ٥٣٩ وما بعدها ، راجع مقالة المؤلف نفسه فى دائرة معارف الدين والأخلاق الإنجليزية (Hastings) تحت اسم باقلانى .

حيث يقول[1] فى بيان مكان الباقلانى فى تطور مذهب الأشاعرة : « وأخذ عنهم (تلاميذ الأشعرى) القاضى أبو بكر الباقلانى ، فتصدّر للإمامة فى طريقتهم ، وهذّبها ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين ، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم » .

ويقرر ابن خلدون أن الباقلانى ألحق هــذه القواعد ، من حيث وجوب اعتقادها ، بالعقائد الإيمانية ، وذلك لتوقف أدلة هذه العقائد عليها ، ولأن بطلان الدليــل كان فى رأى علماء ذلك العهد يؤذن ببطلان المدلول ، وهى الطريقة التى خالفها المتأخرون .

فلم يكن الباقلانى إذَنْ مجردَ مُواصلٍ لحمل تراث الأشاعرة المتقدمين عليه ، بل قد تمّ على يديه توضيحُ بعض النقط وتحديد بعض المفهومات مما أدى إلى تعـديل مذهب الأشعرى من بعض الوجوه و إلى تقريبه من رأى المعتزلة ؛ وهذا مالم يُغفِلْه بعض العلماء ، المتقدمين ؛ فمن ذلك ما يذكره الغزالى[2] من أن الباقلانى خالف الأشعرىّ فى أمر صفة البقاء ، وقال إن البقاء ليس وصفاً لله زائداً على الذات ؛ و يرى الغزالى أن هذا الخلاف ليس مجرد خلاف لفظى ؛ وكذلك يحكى الشهرستانى[3] أن الباقلانى خالف الأشعرى فى مسألة الحال ، فمال إلى اعتباره الصفةَ وإلى أن الخلاف بينه و بين أبى هاشم (المتوفى عام ٣٢١هـ — ٩٣٣م) إنما هو خلاف فى العبارة . وكذلك خالف الباقلانى الأشعرىّ فى أمر القدرة الحادثة ، وهذه هى تسمية المتكلمين السُّنِّيِّين للقدرة الإنسانية ، وذلك بأنه يجعل لها تأثيراً فى وجوه الفعل وكونه على هيئة مخصوصــة ، أى فى صفات الحوادث وأحوالها دون إحداثها وإيجادها[4] ؛ فإذا كانت الحركة مثلاً مخلوقة للقدرة الإلهية ، أى لله ، فكون الحركة على هيئة مخصوصة كالمشى

---

(١) المقدمة ط . بيروت ١٨٨٦ ص ٤٠٦ ، الفصل الخاص بعلم الكلام .

(٢) فيصل التفرقة ص ٥٣ — ٥٤ ط . القاهرة ، ويذكر ابن عذبه فى كتابه الروضــة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية » ، ط . حيدرآباد ص ٦٦ ، أن الباقلانى والجوينى من بعده يقولان إن الله « باق بذاته لا بصفة البقاء ، ويخالفان بذلك شيخهما الأشعرى الذى يقول إن الله تعالى باقٍ ببقاء ، وهو صفة قديمة قائمة بذاته ... فالبقاء عندهما صفة نفسية وليست صفة زائدة على الذات ، وكذا القــدم » ؛ ويقول ابن عذبه : « وعلى مقالتهما جمهور معتزلة البصرة » ؛ على أن الغزالى وغيره من الأشاعرة أخذوا بذلك . وليراجع القارئ كتاب الروضة فى مواضع شتى ليجد ما كان بين الأشاعرة وبين شيخهم الأول من خلاف .

(٣) الملل ص ٦٧ ط . أوربا ؛ وانظر مايلى ص ١٥٣ — ١٥٥ .

(٤) الملل ص ٦٩ — ٧٠ ؛ وقارن الروضة ص ٢٦ — ٢٧ ، ص ٣٠ .

والقيام والقعود هو من فعل القدرة الحادثة ، أى الإنسان ؛ ونجد الخلاف بين الأشعرى وتلاميذه أوضح فى الأجيال التالية ، كما عند الجوينى مثلا ، وذلك بحكم التطور الطبيعى و بحكم ازدياد أهل السنّة من معرفة الفلسفة والقبول لبعض ما تقرره[1] .

أما القيمة الكبرى لعمل الباقلانى فهى ، إذا اقتصرنا على ما نجده فى كتاب التمهيد ، لأنه ليس فى متناول أيدينا غيره من كتبه ، فقد كانت فى التهييج وفى بناء مذهب الأشاعرة الكلامى والاعتقادى بناء منظما لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب، بل من حيث وضع المقدمات التى تنبنى عليها الأدلة ، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض ، على نحو يدل على امتلاك ناصية فن الجدل وعلى طول اعتبار فى أصول الاستدلال ، وعلى مران فى الاستنتاج الذى تجتمع فيه صورةُ الاستدلال وطريقته اجتماعا مُتَّسِقاً يدل على الخطوة الكبيرة التى خطاها الباقلانى ، وعلى تكوينه لبناء كلامى يوازى ما يُعْرف فى تاريخ الفلسفة الأوروبية بالفلسفة المدرسية . ولا شك أن ابن خلدون كان يعبر عن هذا كله حين قال فى وصفه لطريقة الباقلانى — ولعله يعتمد على كتب له ليست فى متناول يدنا — إنها جاءت من « أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية »[2] .

ولكى يتبين صدق ذلك يحسن أن نعرض تحليلا لكتاب التمهيد خصوصاً الجزء الأول منه ؛ وهذا الكتاب ، و إن كانت الصفة الأولى له أنه ردٌّ على المخالفين ، و بالرغم من أنه ، كما يقول[3] مؤلفه نفسه ، « جامع مختصر » ، فهو يلخّص قبل دخوله فى مُحاجّة المخالفين وجهةَ نظره الأساسية ، مثبتاً حدوثَ العالم ووجودَ الصانع ، بانياً على المقدمات العقلية التى يشير إليها ابن خلدون .

يبدأ المؤلف بمقدمة طريفة هى أشبه بالأبحاث المتعلقة بنقد المعرفة فى أيامنا ، غير أنها على طريقة متكلمى الإسلام ؛ ولعلها أول مقدمة وافية منظمة معروفة لنا من نوعها ، لأن كتابات المتقدمين من علماء الكلام فى المعارف وفى أنواعها وأحكامها لم تصل إلينا ، وليس

---

(١) راجع رأى الجوينى مثلا ، عند الشهرستانى فى كتاب الملل ص ٧٠ — ٧١ ، والروضة البهية ص ٢٩ .

(٢) المقدمة ص ٤٠٦ .　　(٣) ص ٣٣ ، ٢٣٩ .

عندنا منها سوى مقتبسات أو جمل قليلة لا تغنى فى معرفة آرائهم كثيراً ؛ وفى هذه المقدمة على اختصارها آراء تشبه آراء الفلاسفة بين قدماء ومحدثين .

يتكلم الباقلانى عن حقيقة العلم ومعناه ، فيعرفه التعريف الحاصر [(١)] ويبين قسميه : علم قديم ، هو لله ؛ وعلم مُحْدَث ، هو للمخلوقات من الكائنات المجرّدة والإنسان وحتى الحيوان ؛ ثم يذكر أقسام العلم المحدَث : علم بديهى ، هو علم ضرورة أو اضطرار ، يلزم النفس دون أن تكتسبه ؛ وعلم نظرى ، هو ثمرةُ الاستدلال والتأمل ؛ ثم يتكلم عن كل منهما ؛ فيرى أن العلم الضرورى من ستة طرق : خمسة منها هى الحواس الخمس ، والسادس هو البديهة أى « الضرورة » التى « تُخْتَرَعُ فى النفس ابتداء » ، مستقلة عن الحس أحياناً ، وذلك كعلم الإنسان ، أو الكائن الحى على العموم ، بنفسه وبأحوال نفسه ، وبقصده إلى فعله وإلى من يقصده ، وما يقصده بفعله ؛ وكعلم الإنسان بالبديهيات المتصلة بالواقع القائمة على القسمة العقلية إلى أمرين لابد من صدق أحدهما ؛ وعلمه بالأحوال النفسية عند الآخرين من مشاهدة أماراتها ؛ والعلم بوجود الأشياء ووقوع الحوادث من الأخبار المتواترة عنها .

وإنما يستقل هذا العلم عن الحس أحياناً ، لأن الله يستطيع أن يخلق العلوم ابتداء على سبيل خرق العادة المألوفة ؛ وهذا مجال يحب الباقلانى ، كسائر متكلمى أهل السنة ، أن يحتفظ به ليكون مجال تدخل الذات الإلهية ؛ وهذا المسلك لا يخلو من أن يستند إلى أساس فلسفى عميق يرجع بعضه إلى نقد المعرفة الإنسانية وكونها محدودة ، وبعضه إلى اعتبار أن قوانين الطبيعة ليست فى ذاتها قوانين مطلقة ، مما نجده حتى فى العلم الحديث

ثم يتناول المؤلف أنواعَ الاستدلال ، مُضْرِباً عن ذكر بعض وجوهه ؛ غير أنه يجمع فيما يذكره منها بين الاستدلال على صحة أحد الضدَّيْن بقيام الدليل على فساد ضده ؛ والاستدلال على ثبوت صفة الغائب المُشْتَرِك مع المُشَاهَد فى علة الحكم ، كالحكم بأن كل جسم مؤلَّف وأن كل عالِم له علم ، لأن الجسمَ جسمٌ لتأليفه ، والعالِمَ عالِمٌ لأن له علماً ؛ والاستدلال بصحة شىء

(١) يعرّف الباقلانى العلم بأنه « معرفة المعلوم على ما هو به » ؛ وهذا تعريف لماهية العلم على العموم فى نظره ، وهو يفرّق بين علم الله الذى ليس علم ضرورة ولا استدلال وبين علم المخلوقات الذى ينقسم إلى هذين القسمين ؛ على أن ابن حزم ، فى تعصّبه ، يأخذ على الباقلانى و... ابن فورك أنهما يجعلان علم الله تعالى وعلم المخلوقات واقعين تحت حدّ واحد ؛ انظر كتاب الفصل لابن حزم ج ٢ ص ١٢٦ ؛

على صحة مثله وباستحالته على استحالة مثله ؛ فجائز مثلا أن يخلق الله جواهر كالتى خلقها ، وأن يحيي الموتى كما خلقهم ، لأن هذا قد وقع ؛ ومستحيلٌ خلقُ عرضٍ لا فى مكان ، لأن ذلك مستحيل الآن ؛ والاستدلال اللغوى على طبائع جميع المسمّيات باسمٍ من معرفة طبائع مُسَمَّياتها المعروفة ؛ فكل نار لا بد محرقة ، وكل إنسان لا بد له من هذه البنية الخاصة ؛ والاستدلال بالمعجزة على صدق صاحبها وعلى ما ينبنى على ذلك ؛ والاستدل على الأحكام بأصولها من قرآن وسنّة أو إجماع وقياس ينبنيان على الأصول . ويلاحظ أن هذه الأنواع من الاستدلال بعضها يختلف عن بعض فى النوع والمصدر ؛ ومما هو جدير بالملاحظة فى كلام الباقلانى عن الاستدلال تمييزه بين الاستدلال الحقيقى والمجازى ؛ والأول هو استدلال القلب ونظرُه وتأمُّله ، هو التفكير فى المُستَدَلّ عليه والتأمُّلُ له[1] ؛ والثانى هو العبارة التى تنبئ عن استدلال القلب ؛ ويميِّز الباقلانى أيضاً بين معنى الدليل الحقيقى والدليل المجازى .

ثم يتكلم المؤلف عن أقسام المعلومات من موجودٍ ومعدومٍ ؛ فالموجود هو الشىء ؛ والمعدوم هو المنتفى الذى ليس بشىء ؛ وهو يقسم المعدوم إلى معدوم معلوم لم يوجد قط ، ولا يصح أن يوجد ، كالمحال المتناقض ، أعنى اجتماع الضدين مثلا ؛ ومعدومٍ لم يوجد قط ، ولا يوجد أبداً ، وإن كان مما يصح وجوده ، كالأشياء التى علم اللهُ أنها لا تكون وأخبر بذلك ، مثل ردّ أهل المعاد إلى الدنيا ، ومعلومٍ معدومٍ الآن وسيوجد فيما بعد كالحشر والنشر ونحوهما ؛ ومعلومٍ معدوم الآن وكان موجوداً ، كأحوالنا وتصرفاتنا الماضية ؛ ومعدومٍ معلوم هو مقدور ، ويمكن أن يكون وألاّ يكون ؛ ولكن لا ندرى هل يكون أم لا يكون ، وذلك مثل ما يقدر عليه الله مما يتعلق بإرادته .

وبعد أن يقسم الباقلانى الموجودات إلى : قديم وحادث ؛ والحادث إلى : (١) جسم مؤلّف ؛ (٢) وجوهرٍ منفرد يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً ؛

---

(١) وفيما يتعلق بحصول العلم عند النظر والاستدلال ، أعنى استخراج النتيجة ، يرى الأشعرى تمشيا مع القاعدة الكبرى لمذهبه ، وهى أنه لا مؤثّر إلا الله ، أن العلم الواقع مع النظر الاستدلالى إنما هو فعل لله ، على سبيل إجراء العادة ؛ ويرى المعتزلة أن العلم فى هذه الحالة متولد عن النظر ؛ أما الباقلانى والجوينى ، فيريان أن النظر يستلزم العلمَ على سبيل الوجوب ، لكن النظر ليس علّة ولا مولّداً للعلم ؛ راجع شرح الطوسى على المحصّل للرازى . ط . القاهرة ١٣٢٣ هـ ص ٢٩ ، هامش رقم ١ .

(٣) وعرض موجود بالأجسام والجواهر، يبدأ بإثبات أن الجسم هو المؤلَّف، و بإثبات الجوهر الفرد، و بتعريف الأعراض والكلام فى إثباتها و بيان أنها حادثة، وأنها لا تبقى زمانين. على هذا الأساس يثبت المؤلفُ حدوثَ العالم بإثبات حدوث الأجسام، على قاعدة أنها لا تخلو عن الحوادث ولا تسبقها، فهى إذَنْ حادثة مثلها؛ وهذا كله يُمَهِّد لإثبات وجود الصانع أولاً[١]، على قاعدة أنه لا بد للمعلول من علة بالجملة من جهة، وضرورة سبب لتخصيص زمان وجود العالم وصورته التى هو عليها دون غيرها من جهة أخرى، ثمّ لإثبات صفات الصانع من أنه قديمٌ لا يشبه المحدثات؛ واحدٌ، و إلا لوقع التمانُع والتغالبُ بين الآلهة؛ حى عالم قادر مريد سميع بصير متكلم، و إثبات أن هذه الصفات قديمة. و بعد أن يبين أن القديم لا يجوز عليه العدم، لما يؤدى إليه ذلك من تناقض، وأنه لم يصنع العالم لغرض دعاه ولا لعلّة أوجبت الخلق ولا نحو ذلك، لأن هذا كله لا يجوز إلا على ذى الحاجة، بعد هذا يشرع فى الردّ على المخالفين مبتدئا بالرد على القائلين بفعل الطبائع[٢]؛ و يتضمن هذا الفصل إنكارَ أن يكون فاعلُ العالم طبيعةً و إنكارَ استقلال الطبائع بأفعال تصدر عنها؛ ونجد هنا أيضاً رداً على القائلين بقدم العالم كنتيجة لقدم الإرادة والقدرة الإلهيتين؛ وهذا الإنكار على أساس أن القدرة الإلهية ليست كالعلة الطبيعية، بل هى قدرة شأنها إيجاد الشىء فى زمان كان قبله معدوما، وأن الإرادة — مع قدمها — هى إرادة للفعل « على التراخى »، وليست علة طبيعية لوجود المُراد؛ و يدخل فى هذا الباب أيضاً إنكارُ التلازم الضرورى بين العلة والمعلول، وذلك رغم الاعتراف بالعلّيّة بمعناها المطلق، أعنى أن الله هو موجد الكون؛ و إنكارُ أن يكون للأجسام فعلٌ، لأن الفعل لا يكون إلا عن حىّ عالم قادر، ولأن علّيّة الأجسام

---

(١) على أنه قد جاء فى مخطوط رقم ١٥٥٣ بمكتبة الاسكوريال، ويسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد فى شرح عقيدة أهل التوحيد للسنوسى، فى صدد الكلام عما يذهب إليه طائفة من أهل العلم من أن الله معروف « بضرورة العقل » وأنه غرز معرفة وجوده فى خلقه »، بحيث تكون الأدلة على ذلك إثباتا لهذه الضرورة و برهانا عليها، أن القاضى الباقلانى قال: لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف بالله تعالى؛ إلا أن أحوال المؤمنين مختلفة فى ذلك، فنهم قوى القريحة على أن يعبر عما فى قلبه ويبرهن عليه ومنهم من عرف الله يقينا، ولكن لا قدرة له على أن يعبر عما فى قلبه؛ ثم يشرح المؤلف هذا الرأى ويرد بعد ذلك على رأى القائلين بأن الله معروف بضرورة العقل.

(٢) المقصود بأصحاب الطبائع مفكرون يقولون إن للطبيعة فعلا بذاتها بحسب ما لها من قوة وإن للأجسام فعلا من حيث هى ذات طبيعة، ومن السهل أن نتبين عندهم مذهباً يتألف من آراء بعض القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ومن الأطباء، على حسب ما وصل العلم بذلك إلى الإسلاميين

لو كانت حقيقية لاطّرد فعلها على النحو الرياضى أو الضرورى ؛ ويشتمل هذا الباب إلى جانب ما تقدم على إبطال تركيب العالم من الطبائع الأربع ، لأنها أعراض حادثة تتتابع على الأجسام ، فلا يمكن أن تفعل شيئا ؛ وكل هذا تتبين أهميته ويتبين فضلُ السبق للباقلانى فى تقريره ، إذا قارنا آراء هذا المتكلم الكبير بآراء الجوينى والغزالى من بعده ؛ وآراء الباقلانى أوضح وأكثر تدعيما فى هذا الباب منها عند الأشعرى .

ينتقل الباقلانى بعد ذلك إلى الردّ على من يسميهم المنجّمين ، وهم بحسب ما يؤخذ من عرضه لآرائهم فلاسفة فلكيون من جهة وقائلون بتأثير الأجرام العلوية فيما يحدث على الأرض من جهة أخرى ؛ فيبطل قولهم بقدم الأفلاك وحياتها وفعلها وإرادتها ؛ وينكر الباقلانى أن تكون الأفلاكُ هى صانع العالم ، لأنها حادثة بسبب أنها لا تسبق الحوادث ، كما ينكر فعلَ الأفلاك فيما على الأرض إنكاراً لا يخلو من مبالغة ؛ وهو يجد أن القول بحياةٍ أو قدرةٍ أو اختيارٍ للكواكب ، أو كونها طبعاً خامساً ، كما يقول الفلاسفة ، هو زعم لا سبيل إلى العلم به ، وليس مع أصحابه سوى الدعوى المجردة التى لا يؤيدها برهان ؛ وهو يجوّز أيضاً تحرك الفلك فى غير جهته ؛ وهذا كله سنجده عند الجوينى والغزالى أكثر تفصيلا ؛ وينكر المؤلف أيضاً إجراء حكم العِلّيّة الطبيعية على أفعال الله — كما أنه يرفض القول بفعل للأشياء الطبيعية ذاتها — لأن ذلك يحتم المماسّة على وجه ما ، كما ينكر دلالة أوضاع النجوم على حوادث المستقبل ؛ وفى هذا كله ما يدل على ما يقصده الباقلانى من إطلاقه تسمية المنجمين .

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الكلام على أصناف أهل التثنية ، ثم على المجوس ؛ ونجد عنده تأثير المعتزلة فى ردهم على الثنوية ، من حيث العبارات وبعض الأدلة ؛ ونجد خصوصاً تأثير أدلة النظام[١] . ثم يردّ على النصارى ردًّا يدل على معرفة بمذاهب مختلف الفرق وأدلتها ؛ ونجد مواصلة هذا الرد عند الجوينى فى كتاب « الإرشاد » وعند الغزالى فى كتابه « الرد الجميل » . والباقلانى يعرف النصوص المسيحية ويذكرها ويفسرها تفسيراً خاصاً . يلى ذلك الردّ على البراهمة فى الرأى المنسوب لهم حقّاً أو باطلا ، وهو إنكار النبوات والقول بتحسين العقل وتقبيحه . وفى هذا الباب ردٌّ على المعتزلة الذين يعتبرهم المؤلف شركاء للبراهمة فى قولهم بواجبات تُعرَف بالعقل وفى اعتمادهم على العقل فى معرفة الخير والشر .

(١) يتضح هذا من مقارنة أدلة الباقلانى بأدلة النظام ، كما نجدها فى كتاب الانتصار للخياط مثلا

يأتى بعد ذلك الكلامُ مع اليهود ، وهو كلام طويل يشتمل على إثبات نبوة النبى محمد عليه السلام وعلى بيان إعجاز القرآن ، وعلى مناقشة طويلة مع اليهود فى مسألة الأخبار ونقدها وحجتها ومسألة نسخ الشرائع ؛ ولكلام الباقلانى فى الأخبار قيمة من حيث تعلقها بنقد المعرفة ووسائلها .

ثم ينتقل المؤلف إلى الردّ على المجسِّمة ، ويتطرق إلى الكلام فى الصفات وفى الأحوال ، حيث يبدو اتفاقه مع أبى هاشم ، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك[1] ؛ ثم يعود إلى الكلام فى الأخبار وأقسامها وشروطها وقيمتها ، مُدْخِلًا فى ذلك كلاما طويلا مع الشيعة القائلين بالنصّ على علىّ ، رضى الله عنه ، فيفنّد مزاعمهم على نحو تتجلى فيه قوةُ الحجة ودقةُ التحليل والمعرفةُ باللغة والمقدرةُ على استقصاء جميع احتمالات التأويل دون تعسُّف أو إغراض ؛ وتتجلى عدالته فى رفض التعلُّلات الباطلة ، والظنون البعيدة ، وأمانى النفوس ووساوسها ، وفى رفض الرأى الشطط ، والتفريط الذى يتخطى الحق أو يتعلق بالأباطيل ؛ وهنا يتكلم فى الإمامة من جميع نواحيها خصوصا ناحيتها القانونية وواجباتها وشروطها ؛ وهو يذكر نظرات عامة ، ومقارنات طريفة ، بحيث نجد كلامه فى الإمامة من خير ما كُتب فى الموضوع . ثم يتكلم بعد ذلك عن إمامة كل من الخلفاء الأربعة الأولين مُثْبِتًا صحتها وذاكراً الكثير من النصوص والوقائع التاريخية التى تشهد بإلمامه بتاريخ صدر الإسلام إلماما دقيقا . ويقف الباقلانى فى ذلك كله موقف المنصف الذى يتوخّى منتهى الحيطة ، والباحث الناقد النزيه ، والمؤوِّل الذى لا يغلو فى تقدير قيمة نص ، ولا يقتصر على وجه واحد من وجوه دلالته ، ولا يعتد أقل اعتداد بمزاعم المبطلين ، بل يأخذ بما هو الأقرب للمعقول ؛ وهو يدافع عن الصحابة بوجه عام ؛ وبهذه الروح النزيهة والإنصاف اللائق بالعلماء الحقيقيين ينتهى كتابه .

آراء الباقلانى :

لا يمكن ، إذا اقتصرنا على كتاب التمهيد ، رغم قيمته ، أن نعرف كل آراء الباقلانى بالتفصيل ؛ فلا بد لنا من الانتظار إلى أن نحصل على كتب أخرى له تزيد معارفنا بآرائه ؛ هذا إلى أن كتابَ التمهيد ، كما قدمنا ، كتابُ ردّ وحِجاج قبل كل شىء ؛ وفى مثل هذه

(١) انظر ما تقدم ص ١٤ .

الحال يتأثر المؤلف بضرورات الجدل ؛ وقد يحاول إبطال رأى خصمه استناداً إلى آراء قوم آخرين قد لا يعتنقها من حيث المبدأ . غير أن صاحب كتاب التمهيد يذكر عرضا وعند الحاجة بعض الآراء فى أثناء حجاجه ، وهو يتخذها أساساً له ؛ ومع أن بعض هذه الآراء غير المشهور عن الأشاعرة فلا يمكن أن يكون ذكر المؤلف لها جميعا بقصد الجدل . ولأجل إبطال مذهب الخصم فقط . فلنذكر شيئا منها لتكون عونا على بيان بعض نواحى مذهبه ، إلى جانب ما قدمنا الإشارة إليه عند الكلام فى تعديل الباقلانى لمذهب الأشعرى : أما ما يشترك فيه مع الأشاعرة المتقدمين من آراء مشهورة فسنضرب عنه صفحا ، وذلك مثل إنكار حق العقل فى التحسين والتقبيح وفى إيجاب الواجبات العقلية (ص ٩٧ ، ١٠٧ — ١٠٨) ، وإن كان الباقلانى يتعمق فى المسألة بأن يطعن فى بديهية الواجبات العقلية ذاتها ، ويحاول أن يثبت أنه لا بد من توقيف إلهى فى المعارف العقلية وفى غيرها .

فمن ذلك مثلا أنه فى معرض الدفاع والجدال لا يبالى أن يحتج بما يذهب إليه المعتزلة من أن الله ليس غير صفاته ، كما أنه يؤول بعض الصفات التى تضاف إلى الله ، كالرضا والغضب والحب والبغض والولاية والعداوة بأن يردها إلى الإرادة أو القصد إلى الإثابة أو العقوبة ، لأن الله قديم مُنَزَّه عما يلزم عن الرضا والغضب والشهوة ونحوها من تغير الطبع ونفوره وسكونه[1] .

غير أن الباقلانى يميل إلى البقاء فى داخل حدود التسميات الشرعية ،فلا يصح مثلا أن نستعمل لفظ الشهوة فى معنى الإرادة الإلهية ، ولا أن نسمى الله طبيعة ، حتى ولو فهمنا من هذه الكلمة الذاتَ المريدة العاقلة ؛ وأغلب الظن أن الباقلانى لا يحب أن ينزلق بالتسمية المستحدثة إلى أن يتصور الذات الإلهية على غير ما هى عليه ، أو أن يضيف إليها من الصفات ما ليس لها فى الحقيقة (ص ٤٨ ، ٥٣ ، ١٥٠ — ١٥١) .

والله شئ لا كالأشياء ، وهو متقدم على غيره فى الوجود ؛ غير أن هذا التقدم لا نهاية له ، « لأنه إن كان متقدما إلى غاية يُوَقَّت بها ، فيقال إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام ،

---

(١) ص ٨٤ ، ٤٨ ؛ قارن ص ٩٨ حيث نراه ينتفع برأى المعتزلة فى أن إرسال الرسل لطف ورعاية المصلحة ، وص ٩٩ حيث تجد أثر المعتزلة أيضا .

لأفاد توقيتُ وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت ؛ والله يتعالى عن ذلك » (ص ٤١ ، و ٤٦ ، و ١٥٠) .

والله لم يخلق هذا العالم لغرض أو داعٍ ، ولا لعلّة لأن هذه العلّة إن كانت قديمة وجب قدمُ العالم ، ووجب ألا يكون بينها و بين وجود العالم إلا مقدار زمان الإيجاد ؛ وهذا الزمان متناهٍ فيجب حدوثُ القديم ، وهو تناقض ؛ و إن كانت العلة مُحْدَثة : فإما أن تكون مُحْدَثة عن علّة مُحْدَثة غيرها ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهذا ينشأ عنه استحالة وجود العالم ، لأنه سيوجد بعد ما لا نهاية له ؛ و إما أن تكون مُحْدَثة لا لعلّة ، وهو ما يُراد إثباته ؛ فالله يوجد الأشياء لا لعلّة من نوع جلب النفع أو دفع الضرر ؛ و إذا كنا لا نرى مثل هذا فى الشاهد ، أعنى ما نشاهده فى التجربة ، فلا يجوز أن نقيس على الشاهد ، لأنه ليس قاعدة فيما يتعلق بأفعال الله (ص ٥٠ — ٥٢ ، ٧٠) .

هذا الكلام يتضمن قاعدتين كثيراً ما يؤكدهما الباقلانى وهما :

أولا — أن الشىء إذا كان وجوده مشروطا بوجود مالا نهاية له ، أعنى إذا كان لا يوجد إلا بعد تَحَقُّق ما لا نهاية له ، فإنه لا يوجد ؛ وذلك لاستحالة خروج ما لا نهاية له إلى الوجود ؛ وهذه قاعدة فلسفية قديمة مشهورة نجدها عند العرب منذ أوائل عهدهم بالفكر الفلسفى ، ويؤكدها الكندى فى رسائله الفلسفية[1] ؛ والباقلانى يستند إليها فى حجاجه فى مواضيع كثيرة[2] .

أما القاعدة الثانية فهى أن التجربة المستندة إلى الشاهد غير مطلقة لا فى مدى انطباقها ولا فى الزمان ؛ فإذا كانت الحاسة مثلا تدرك جنساً من أجناس الموجودات فذلك « فى وقتنا هذا ، وعلى عادة جارية » (ص ٣٦) ، و إذا وقع العلم بشىء عند مشاهدة دلائله وأماراته فذلك أيضاً مقيَّد بوقتنا . ويريد الباقلانى بذلك أن يترك مجالا لتدخل القدرة الإلهية فى مجرى الحوادث ، هذه القدرة التى يجوز أن تخترع العلم فى النفس إختراعاً على سبيل خرق

(١) انظر مثلا رسائله المنشورة فى مجلة الأزهر ، مجلد ١٨ ، ربيع الثانى ١٣٦٦ ص ٣٨٨ — ٣٩٢ ، ص ٣٩٣ — ٤٠٠ .

(٢) انظر مثلا ص ٤٦ ، ٥١ ، ٥٣ .

العادة ودون حاجة إلى وسائل المعرفة المألوفة ؛ أما تسمية الإدراكات بالحواس لمساً وذوقاً فهو مجازٌ وتوسُّع (ص ٣٧ — ٣٨) ينبنى على ما هو موجود بين الإدراكات والحواس من التعلُّق ؛ والإدراك فى رأى الباقلانى شىء غير اللمس واتصال الحاسة بمحسوسها ؛ وليست الحاسة عنده هى العضو البدنى المؤلف من أجزاء ، بل هى الإدراك الموجود بالحواس .

على أن من أنواع الاستدلال عند الباقلانى الاستدلالَ على حكم الشىء الغائب من معرفة حكم شىء حاضر يشترك مع الغائب فى علة الحكم ؛ فقد يبدو أن عند الباقلانى تناقضاً بين هذا و بين بعض ما تقدم ؛ ولكن هذا التناقض غير موجود فى الحقيقة ، لأن قاعدة قياس الغائبَ على الشاهد صادقة فيما يتعلق بالأحكام النظرية الصرفه من ناحية الانطباق النظرى الصورى الخالص وفى ميدان التجربة التى تُعرف منها ماهيات الأشياء المشتركة فى الحكم من جميع الوجوه[1] ؛ لذلك لا تنطبق هذه القاعدة على مجرى الحوادث بكل أنواعها ، ولا تنطبق على بعض الأمور المتعلقة بالذات الإلٰهية ، لأن حكم الذات الإلٰهية لا يتفق مع حكم غيرها إلا فيما يتعلق بأحكام الماهيات ؛ فالداعى والباعث والعلة مثلا لا توجد بالنسبة لله ، و إنْ كنا نشاهدها فى أفعال الفاعل الحكيم من الناس ، وذلك لأن الفاعل من الناس يجتلب بفعله منفعة أو يدفع مضرة ؛ أما الله فليس كذلك .

و يرى الباقلانى أن الأجسام كلها من جنس واحد ، وهو رأى مشهور عند بعض المتكلمين ، ولعله ينبنى على التعريف الفلسفى للجسم ؛ وعلى أى حال فإن الباقلانى يبنى عليه الكثير من أدلته[2] .

و إذا تحرك الجسم فهو فى نظر الباقلانى يتحرك لمعنى هو الحركة ، وهذه الحركة عرض يُخْلَق فى كل لحظة ؛ والجسم يتحرك فى ثانى حال وجوده ، أى فى اللحظة الثانية لوجوده ، وفى هذه اللحظة الثانية لا يحدث وجودُه ولا يتجدد[3] .

---

(١) انظر أنواع الاستدلال التى يذكرها الباقلانى ، ص١٦ — ١٧مما تقدم ، وقارن ص ١٥٥ — ١٥٦ مما يلى .

(٢) انظر مثلا ص ٥٦ ، ٦٤ ، ٦٧ .

(٣) انظر ص ٤٢ — ٤٣ ، ويظهر أن الباقلانى هنا يعارض رأى من يقول من المعتزلة إن الجسم يخلق متحركا .

على أن ابن حزم ينقل عن الباقلانى أنه فى آخر كتابه فى مذهب القرامطة ، فى باب عنوانه « جمل مقالات الدهرية والفلاسفة والثنوية » قال : فأما ما يستحيل بقاؤه من أجناس الحوادث ، وهى الأعراض ، فإنما يجب عدمها فى الثانى من حال حدوثها ، من غير مُعدم ولا شىء يفنيها . أما الجواهر فهى تفنى بقطع الأكوان عنها[١] .

والجسم جسم لتأليفه فحسب لا لشىء آخر (٣٨ ، ١٤٨ ، ١٥١) ؛ وهو لا يفعل شيئاً ، لأن الفاعل لا بد أن يكون حياً .

أما فيما يتعلق بأفعال الإنسان فقد تقدم أن الباقلانى يجعل للقدرة الحادثة فعلا فى كون أفعال الإنسان على نحو مخصوص ؛ ولما كانت أفعال الإنسان دائما على هيئة مخصوصة فإن الباقلانى مضطر بحكم منطق مذهبه إلى أن يعتبر للقدرة الحادثة فعلا حقيقيا ؛ ولكن يصعب التوفيق بين رأى الباقلانى هذا وبين بقية آرائه ، خصوصا القاعدة الأساسية التى تنكر الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات ؛ وإذا رأينا الباقلانى يقول أحيانا مثلا إن العلم الكسبى موجود بالإنسان ، « وله عليه قدرة محدثة » ، ووجدناه يقول فى موضع آخر إن المخلوق لا يفعل غيره أو مثله ، وإلا لصح أن يفعل نفسه[٢] ، عرفنا أننا لا نزال بحاجة إلى نصوص أوفى لكى نعرف حقيقة مذهبه .

والموجود عند الباقلانى هو الشىء الثابت الكائن ؛ والمعدوم ليس بشىء ، لأنه مُنْتَفٍ ، ولكنه معلوم ، يتعلق به العلم ويمكن معرفة أنواعه[٣] ؛ وإذن فلفظ المعلوم ، من حيث هو اصطلاح ، أعمّ من لفظ الشىء أو الموجود .

ولكن ليس المهم فى هذا المقام هو معرفة آراء الباقلانى بمقدار ما هو معرفة قيمة ردّه فى جملته ومعرفة طريقته فيه ومقدار إلمامه بالمذاهب التى يرد عليها .

هذا الرد موجّه ضد طوائف من المفكرين وأصحاب المذاهب الفلسفية والدينية لا يسهل أحيانا تعيين أشخاصهم على وجه دقيق ، وإن أمكن تعيين مذهبهم بوجه عام ؛ ومنهم من

---

(١) الأكوان هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ؛ راجع كتاب « ابراهيم النظام » تأليف محمد عبد الهادى أبى ريده ص ١٣٥ وما بعدها ، ط . القاهرة ١٩٤٦ .

(٢) انظر ص ٣٦ ، ٤٥ .

(٣) انظر ص ٣٤ ، ٤٠ .

غير شك طوائف ظهرت فى الفكر الإسلامى تمثل آراء قديمة ممزوجة بتصورات ومسائل مما اقتضته ظروف الثقافة الإسلامية ، بما كان فيها من كفاح جدلى بين المذاهب والديانات ؛ والباقلانى لا يذكر أشخاصاً قط ، بل يكتفى بذكر الآراء التى يعتبرها آراء بعض الطوائف الكبرى بحسب تصوره لها ؛ وقد تحتوى الطائفة الواحدة على مفكرين متعددين ؛ وليس بعسير فى بعض الأحيان أن نستطيع الإشارة إلى صاحب الرأى لا سيما فى الأبواب الخاصة بالطوائف الفلسفية .

وإذا كنا نلاحظ فى كتاب الباقلانى أنه قد انتفع دون شك بالطريقة الجدلية التى أسسها المعتزلة فإنّ الجدل الكلامى سار على يديه خطوة أبعد ؛ وطريقة الباقلانى فى حجاج مخالفيه هى ، حتى من حيث الصورة اللفظية والنقد اللاذع ، طريقة المتكلمين العامة بعده من استعمال التقسيم الحاصر للشىء ثم إثبات أحد الطرفين ببطلان الآخر أو إبطاله بإثبات الآخر ، ومن مقابلة الإشكال بالإشكال أو معارضة نظرية الخصم بنظرية أخرى غير متناقضة فى ذاتها ، أو اتباع طريقة ليست هى طريقة المثبت بل طريقة المعترض الذى يريد أن يبين ضعف مذهب الخصم ببيان ما ينشأ عنه من صعوبات ؛ وهو فى كثير من الأحيان يحاول أن يستخرج ما يلزم عن رأى الخصم من نتائج فاسدة ، وذلك بأن يقيس عليها ، أو هو قد يحاول أن يعرف أساس رأى الخصم والمبرر له : هل هو الضرورة العقلية أو الاستدلال ، ليمكنه نقضه والرد عليه .

وإذا كان لا بد من مقارنة من هذا الوجه فالباقلانى فى ردوده أهدأ من الغزالى مزاجا وأنظم وأدق ؛ أما الجوينى فهو أعمق وأوسع ؛ وأما الغزالى فهو بحر هائج مضطرب تتفجر منه الأفكار بعنف ، وتخرج منه العبارات المنيفة القاسية والتصورات المتطرفة بقوة كأنما تتشقق عنها الجبال .

أما أسلوب الباقلانى فهو جزل رصين ، قوى التعبير متوازن الأجزاء ، يدل على تقدم مدهش فى استعمال النثر فى فن الجدل الكلامى ، وهو يشتمل على مترادفات تدل على ثروة حتى فى الاصطلاحات ؛ ويدل الأسلوب على تمكن فى علم اللغة وعلى ملكة فى الوضوح شهد بها العلماء ؛ وهو فى عرضه لدليله يتبع الطريقة الجدلية المنطقية بما فيها من تقابل وتوازن

بين القضايا والأحكام ؛ ولا تخلو قراءة الكتاب من لذة فنية ؛ والأسلوب أيضا علمى ، والجمل طويلة فى بنائها ، وتحتوى على فواصل اعتراضية طويلة أحيانا ، بحيث لا يمكن للقارئ أن يتابع المؤلف إلا بإعمال الذهن ؛ ويدل هذا كله على قوة التركيب فى تفكير الباقلانى ، بحيث نجد الأفكار آخذاً بعضها بيد بعض ، وبحيث لا نجد فيها فجوة ولا تفككا ؛ ولعل هذه الخصائص كلها لم تتوفر لمتكلم قبل الباقلانى .

ويدل الكتاب فى جملته على أن صاحبه قد فهم المذاهب التى ينقدها فهما واضحا جيداً ، وأنه نفذ إلى أصولها العميقة .

وليست كل أنواع الاستدلال عند الباقلانى واحدة ، ولا هى فى درجة واحدة من القوة ، فهو أحياناً يستدل بالإجماع (ص ٤٨ ، ١٣٠) أو يستند فى حجاجه إلى المشهور المتفق عليه (ص ٥٢ ، ٥٨ مثلا) ؛ وأحياناً يستدل باللغة ، وذلك لا فى مسائل القياس المنطقى ، بل فى مسائل أقل من ذلك دقة ، مثل إثبات معنى العلم الضرورى ، أى البديهى ؛ ومثل الاستدلال على أن طبيعة الأشياء لا تخرج عما تدل عليه مسمّياتها ؛ فلا نار إلا وهى محرقة ، ولا إنسان إلا وله هذه البنية الخاصة ؛ ومثل بيانه لمعنى القديم والمحدَث بالرجوع إلى الاستعمال اللغوى مثلا (مثلا ص٣٥ ، ٣٨ — ٣٩ ، ٤١) .

إن الباقلانى هو المؤسس الحقيقى لعلم الكلام السنى ؛ وهو الذى نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظرى ؛ بعد أن كان من تقدمه يستند إلى النصوص بسبب نقص التكوين الفلسفى وقلة الإحكام للمنطق أو الغوص على الأصول العقلية ؛ فلا نجد عند الباقلانى سوى مقارعة الدليل بالدليل على الصورة الجدلية الخالصة المستقلة عن النصوص والتى لا تتقيد إلا بالمنطق وتمحيص أصول الآراء من الناحية العقلية ؛ وبذلك وضع الباقلانى طريقة الجدل الكلامى لمن جاء بعده .

كان للباقلانى تأثير كبير يتجلى فيمن بعده من الأشاعرة كالجوينى والغزالى ؛ أما من حيث تلاميذه ، فقد خلّف تلاميذ كثيرين تفرقوا فى البلاد ، أكثرهم بالعراق وخراسان ، ونزل منهم إلى المغرب رجلان ، أحدهما أبو عبد الله الأذرى ، وبه انتفع أهل القيروان ؛ وترك بها تلاميذ مبرزين ؛ والثانى أبو طاهر البغدادى الناسك الواعظ الذى كان له فضل

فى نشر العلم وحفظه فى المغرب[١] .

أما مميزات الباقلانى الشخصية[٢] ، فقد كان عقلاً واضحاً لا يرتاح إلى الشك ، حتى يجليه ويصل إلى اليقين ؛ قوى البديهة والحجة ، بعيد الهمة ، مهيباً غيوراً على نصرة ما يعتقد ، صعب المراس ، قوى الشخصية ، وحصنا من حصون الإسلام . وكان مثال العالم ، يدرس نهاره وأكثر ليله ؛ وكان عادلا فى حكمه منصفاً حتى رضيت بحكمه جميع الفرق فى الفصل بين المتناظرين ، فلا غرو أن يكثر حسّاده وأن يمذروا ؛ ولا شك أن اتهام التوحيدى له[٣] بأنه كان فى أضعاف نصرته للسنة و إفحامه للمعتزلة على مذهب الخرّمية وطرائق الملحدة اتهامٌ باطل ، ومصدّره لسان سبّاب عند التوحيدى ومعاداةٌ لعلم الكلام وأهله دون تمييز .

مؤلفات الباقلانى :

يذكر كثير من المترجمين للباقلانى أنه كان يكتب كل يوم خمساً وثلاثين ورقة ؛ ويحكى القاضى عياض[٤] أن كتبه جُمعت وقسمت على أيام حياته ، فخص كل يوم منها عشرُ ورقات ؛ فلا ريب بالرغم من هذه المبالغة أن الباقلانى كان غزير التأليف ، حتى نجد أحد العلماء من أصحابه يأمر بأن يُنادى بين يدى جنازته ، مع عبارات أخرى : « هذا الذى صنف سبعين ألف ورقة رداً على الملحدين »[٥] .

على أنه يظهر أن معظم ما صنّفه هذا العالم الكبير كان ردًّا على المخالفين[٦] ؛ لذلك يقول الخطيب البغدادى[٧] : «وله التصانيف الكثيرة فى الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم » ؛ ويذكر ابن العماد[٨] أنه صنف تصانيف واسعة « فى الرد على الفرق الضالّة » .

---

(١) ابن عساكر ص ١٢٠ — ١٢٢ .

(٢) انظر القصيدة التى يذكرها المترجمون فى مدحه .

(٣) الإمتاع والمؤانسة ج ١ ص ١٤٢ — ١٤٣ ط . القاهرة ١٩٣٩ .

(٤) انظر ترجمته للباقلانى فى آخر الكتاب . (٥) التبيين ص ٢٢١ .

(٦) تتجلى هذه الصبغة من أسماء كتبه ، كما أحصاها القاضى عياض .

(٧) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ ، وقارن الأنساب للسمعانى ، ورقة ٦١ ظ .

(٨) الشذرات ج ٣ ص ١٦٩ .

أما أسماء هذه الكتب فلم يذكرها لنا ممن حكى أخبار الباقلانى سوى القاضى عياض ، وذلك نقلا عن أحد شيوخه واعتماداً على ما رآه هو من كتب الباقلانى ، ولم يجده فى إحصاء شيخه لها ؛ وكلها مذكورة فى ترجمة الباقلانى المنشورة فى آخر هذا الكتاب .

على أن الباقلانى كثيراً ما يشير فى أثناء كتاب التمهيد إلى بعض كتبه ؛ وهو يحيل القارئ عليها فى بعض المسائل ، ومما يذكر اسمه منها :

١ — كتاب الاستشهاد فى الرد على أهل الجحد والعناد(١) .

٢ — كتاب أصول الفقه(٢) .

٣ — كتاب إكفار المتأولين(٣) .

٤ — كتاب مناقب الأئمة(٤) .

أما التمهيد الذى بين أيدينا فلا شك أن الباقلانى لم يؤلفه إلا بعد أن كان قد نضج عقله ، واستحكم فى فن الجدل ، وعرف أصول مذاهب المخالفين ، لأن هذا كله يتجلى فى كتابه ؛ ومما يؤيد ذلك أنه يشير فيه إلى بعض كتبه السابقة . ويدل على عظم قدر هذا الكتاب ما يحكيه ابن عساكر(٥) من أن أهل السنة تعلقوا به تعلقاً شديداً ؛ والحق أن هذا الكتاب يُبْرِزُ ما بين أهل السنة وبين مخالفيهم جميعاً ، إسلاميين وغير إسلاميين ، من نقط الخلاف فى العقائد والآراء ، وسط معترك الديانات والمذاهب فى الدولة الإسلامية ؛ كما أنه يعطى قارئه الأدلة الجدلية العقلية الخالصة لإبطال آراء المخالفين ، أو على الأقل لبيان ما فى بنائها من ضعف أو ما فى أصولها من عدم اليقين : فهو لا شك عمدة لمن يريد الدفاع عن مذهب أهل السنه وعن الإسلام من حيث القضايا الكبرى .

أما فيما يتعلق بنُسَخ هذا الكتاب فقد أشار الأستاذ هـ . ريتر(٦) إلى كتاب للباقلانى يسمى « تمهيد الدلائل وتلخيص الأوائل » يوجد مخطوطاً باستانبول فى مكتبة أياصوفيا تحت رقم ٢٢٠١ ، وهى نسخة يرجع تاريخها إلى عام ٤٧٨ هـ ، وفى مكتبة عاطف تحت رقم ٢٢٢٣ ،

(١) انظر ص ٤٠ مما يلى .
(٢) انظر ص ١٤٦ (٣) انظر ص ١٨٦ .
(٤) انظر ص ٢٢٩ . (٥) التبيين ص ١٢٠ .
(٦) H. Ritter, Der Islam, Bd. 18 (1 29), S. 41—42.

وهى نسخة يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٥ هـ . ولم يذكر ريتر بياناً عن الأبواب التى يحويها هذان المخطوطان ، لتتسنى معرفةُ مطابقتهما للنسخة التى بين أيدينا ، وإن كانت الكلمات القليلة التى يقتبسها ريتر من أول الكتاب هى بعينها ما نجدها فى أول المخطوط رقم ٦٠٩٠ بالمكتبة الأهلية بباريس والذى اعتمدنا عليه وحده فى هذه النشرة، نظراً لصعوبة الحصول على غيرها أيام إعدادنا الكتاب للنشر ؛ وهى صعوبة لا تزال قائمة ، لأن معظم كنوز المخطوطات العربية فى تركيا لا تزال بسبب عدم الاستقرار فى الظروف الحالية فى مخابئها بجبال الأناضول .

أما نسخة باريس فقد أشار إليها بلوشيه(١) منذ زمان طويل إشارة قصيرة ؛ ويرجع تاريخها إلى عام ٤٧٢ هـ ؛ فهى أقدم من نسختى استانبول ، وتقع فى ٩٨ ورقة من مقياس ٢٢ × ١٦ سنتيمتراً ، وفى كل صفحة ٢٣ سطراً مكتنزة الكتابة ؛ وهى مكتوبة بخط النسخ الأندلسى الجميل الكامل الشكل والحركات ؛ ولا شك أن ضابطها أحد العلماء ، لأن ضبطه يدل على تمكُّن فى علم اللغة ؛ فهو يضبط بعض الكلمات ضبطاً كان لا بد لنا من مراجعة القواميس للتأكد منه ، بل هو أحياناً يضبط بعض الكلمات على أكثر من وجه ، إذا كانت تحتمل ذلك ؛ وقد احتفظنا بهذ الضبط أحياناً احتراماً لواضعه وتبصيراً للقارئ .

ويجد القارئ على صفحة العنوان الملحقة بهذه النشرة ترجمة قصيرة للباقلانى بخط مغربى يخالف خط النسخة ؛ وقد وجدنا بمراجعتها أنها منقولة عن تراجم سابقة ، خصوصاً عن الخطيب والقاضى عياض وابن عساكر ؛ وفيها أن تآليف الباقلانى تبلغ خمسين تأليفاً أونحوها . وعلى هذه الصفحة أيضا أشياء أخرى قليلة الأهمية بالنسبة للنسخة ، من ذلك أربعة أسطر بخط آخر هى رواية لحديث فى أمر الأضاحى من مسند أحمد بن حنبل .

وفى ظهر الورقة الأولى فهرس بما يحويه الكتاب من أبواب ، ولكنه بخط آخر ، ولا يطابق الكتاب من حيث التفاصيل تمام المطابقة ؛ لأن الكتاب نفسه يذكر تحت كل باب مسائل كثيرة واعتراضات وأجوبة عليها ؛ هذا إلى أن المؤلف يشير فى أثناء الكتاب(٢)

---

(١) Catalogue de la collection de manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs.... publié par E. Blochet, Paris, 1900 p. 62.

(٢) ص ٩٧ .

إلى باب هو « باب التعديل والتجوير » . وهو لا يوجد مفرداً ، وإن كان يوجد موضوعه فى الكلام مع البراهمة .

وعلى الصفحة الأخيرة بيد ناسخها أحمد بن عبيد الله أنه كتبها لخزانة المتوكل على الله أبى محمد عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مسلمة[1]

وعلى الصفحة الأخيرة أيضاً كلامٌ لقارئ النسخة أو ناسخ عنها أو مالك لها ؛ ولكن قلة وضوح الصورة الفوتوغرافية تحول دون قراءة هذا الكلام تماما .

ولما كانت هذه النسخة جيدة فقد اكتفينا بها مؤقتا ، حرصا على تغذية أبحاث الفكر الإسلامى بمراجع جديدة قيّمة .

أما عنوان الكتاب بحسب هذه النسخة فهو: «كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة المعطِّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» ؛ وأغلب الظن أن بعض هذا العنوان إضافةٌ من أحد العلماء أو الناسخين ، ربما يكون قد أوحاها ما قيل عن كتب الباقلانى[2] ، أو أوحتها روح الكتاب وموضوعه بوجه عام ؛ ذلك لأننا من جهة لا نجد للكتاب هذا الاسم عند أحد ممن ذكره ، ولا حتى عند القاضى عياض فى ثَبْت كتب الباقلانى ، فاسمه عنده « التمهيد » فقط ؛ ونحن من جهة أخرى لا نجد فيه أبوابا مُفردة لهذه الطوائف المذكورة ، ولا نصادف إلا ذكراً للمعتزلة فى مناسبات تدعو إلى المقارنة ، خصوصاً عند الرد على البراهمة فى قولهم بالتحسين والتقبيح العقليَّيْن وفى جحدهم إرسال الله الرسل ؛ أما جُلّ الكتاب فهو مُوَجَّه ضد أهم الطوائف الدينية والفلسفية المخالفة للإسلام . ومما قد يدل على أن فى تسميته زيادة أننا نجد فى نسختنا بين سطرى العنوان إضافة بخط آخر بعد كلمة « على » ، وهى : « أهل الأهواء ومن زاغ عن التوحيد و » ، بحيث يصير العنوان بعد هذه الزيادة هكذا : « كتاب

---

(١) هو السلطان أبو محمد أو أبو حفص عمر بن السلطان المظفر أبى بكر محمد عبد الله بن مسلمة التجيبى المعروف بابن الأفطس ، من ملوك الطوائف بالأندلس ؛ وكانت له قدم راسخة فى صناعة النثر والنظم ، حافظاً للغة بارعاً فى الخط ، وورث عن أبيه المظفر خزانة كتب كبيرة ، تولى الملك بعد وفاة والده سنة ٤٦٠ هـ ، وظل إلى أن قتله يوسف بن تاشفين سنة ٤٨٧ هـ أو ٤٨٩ هـ — راجع نفح الطيب ج ١ ص ٢٠٦ طبعة بولاق ؛ والعبر لابن خلدون ج ٤ ص ١٦٠ ؛ والمعجب للمراكشى ص ٤٨ .

(٢) انظر ما تقدم ص ٢٧ .

التمهيد فى الرد على أهل الأهواء ومن زاغ عن التوحيد والملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » .

على أننا قد زدنا بين قوسين مضلعين ما يشير إلى ما تحويه أبوابُ الكتاب ومسائله ، كما أضفنا فى مواضع قليلة جداً كلمة مّا بين قوسين أيضاً ، رأيناها ضرورية لإكمال العبارة وجعلها واضحة ، وإن كان هذا لا يغنى عن ضرورة مزيد الانتباه من جانب القارىء ، ليستطيع متابعة المؤلف فى حجاجه الدقيق ، وليستطيع أن يقرأ النص ويفهم أفكار صاحبه .

ثم ذيّلنا الكتاب بتعليقات ، حيث استدعى الحال ذلك ، خصوصاً فيما يتعلق بالنصوص المسيحية التى يذكرها الباقلانى ؛ وتركنا تخريج الأحاديث لأنها صحيحة ، وإن كان المؤلف يذكرها أحيانا بحسب المعنى ؛ ونظراً لأن الكتاب كتاب جدل فى قضايا فلسفية أو اعتقادية كبرى فإن مؤلفه لم يذكر أسماء لمفكرين بعينهم أيًّا كانوا ، ولم ترد إلا أسماء قليلة بمناسبة الكلام عن الإمامة وعن فتن عصر عثمان وعلىّ رضى الله عنهما ؛ فوجدنا أنها لا تحتاج إلى فهرس أعلام .

هذا إلى أننا ألحقنا بالكتاب أكبر وأوفى ترجمة للباقلانى ، وهى التى وجدناها فى كتاب المدارك للقاضى عياض ؛ ومما يزيد فى شأنها أنها لم تنشر قبل الآن ، وأنها أقدمُ ترجمة معروفة للباقلانى ، بعد ما كتبه عنه الخطيب البغدادى ومحتوية على تفاصيل ومعلومات لم نجدها فى غيرها .

ونحن نرجو أن نكون بإخراجنا هذا الكتاب القيّم للقراء قد قمنا بحق ما لمؤلفه العظيم من التقدير ، وملأنا فراغا صغيراً فى تاريخ الفكر الإسلامى .

والفضل فى إخراج هذا الكتاب للقراء يرجع إلى دار الفكر العربى التى يديرها الأستاذ محمد محمود الخضرى والتى تعمل على بعث أهم مراجع الفكر العربى والإسلامى ووضعها بين أيدى الباحثين ، واصلة بذلك من ماض فكرى مجيد وحاضر متوثب نحو الرقى الفكرى والتجديد .

الناشران

محمد عبد الهادى أبو ريدة   محمود محمد الخضيرى

القاهرة فى ٢٥ من جمادى الآخرة ١٣٦٦ هـ
١٦ من مايو ١٩٤٧ م

[خطبة الكتاب]

بسم الله الرحمن الرحيم

الله المُعين

الحمد لله قامع الأباطيل ، ومُدْحِض الأضاليل ، وهادى من اختصّه برحمته إلى سواء السبيل ، ومضلّ الناكب عن النّهج المستقيم والحايد عن واضحات الحجج ونيّرات البراهين ؛ أحْمَدُه حمد معترف بأنه لا شِبْه له يساويه ولا ضدّ ينازعه ويناويه ، وأنه مالك الخلق ومنشيه ، ومعيده ومبديه ، ومُفْقره ومُغْنيه ، وراحمه ومُبْتَليه ؛ لا مالك فوقه يزجره ولا قاهر ينهاه ويأمره ، وأن الخلق جميعاً فى قبضته ، ومتقلّبون بمشيئته ، ومتصرّفون بين حدوده ومراسمه ، ولا معقّب لحكمه ، ولا رادّ لأمره ، ولا اعتراض لمخلوق فى قضائه وقدره ؛ وأرغب إليه فى الصلاة على خيرته من خلقه ، محمد خاتم النبيين وإمام المتقين ، كما أوضح السبيل وأنار الدليل ، وعلى إخوانه من المرسَلين وأهل بيته الطاهرين وأصحابه المنتجَبين[1] ومن بعدهم من التابعين ؛ وأسأله التوفيقَ لإصابة ما به أمَرَنا ، والاقتداء بالسلف الصالح من أمة نبيّنا ، وصَرْفَنا عن الميل إلى الحايد عن ديننا والطاعن على ملّتنا .

أما بعد ، فقد عرفتُ إيثار سيدنا الأمير ، أطال الله فى دوام العز بقاءه ، وأدام بالتمسك بالتقوى ولزوم الطريقة المثلى نعماءه ، ومنّ بإرشاده وهُداه ، وجعل له من وافر عقله وحَزْمه واعظاً ، ومن علوّ همته وسُؤدَدِه زاجراً ورقيباً ، ومن استكانته لربّه تعالى والخنوع لطاعته سامعاً ومطيعاً ، حتى يُلْحِقَه اعتقادُ فعل الخير وإيثارُه بأهل النجاة والسلامة ، ويبلّغه عما يتيحه له من ذلك ويوفّقه لأقصى منازل أهل الزُلْفة والكرامة ، لعمل كتاب جامع مختصر مشتمل على ما يُحتاج إليه فى الكشف عن معنى العلم وأقسامه وطرقه ومراتبه وضروب المعلومات وحقائق الموجودات ، وذكرِ الأدلة على حَدَث العالم ، وإثباتِ مُحْدِثه ، وأنه مخالفٌ لخلقه ، وعلى ما يجب كونه عليه من وحدانيّته وكونِه حياً عالماً قادراً فى أزَله ،

(١) ويمكن أن تقرأ المنتخبين .

وما جرى مجرى ذلك من صفات ذاته ، وأنه عادل حكيم فيما أنشأه من مُخترعاته من غير حاجة منه إليها ، ولا محرّكٌ وداعٍ وخاطر وعِلَل دعته إلى إيجادها ، تعالى عن ذلك ، وجوازِ إرساله رسلا إلى خلقه وسُفَراء بينه و بين عباده ، وأنه قد فعل ذلك ، وقَطَع العُذرَ فى إيجاب تصديقهم بما أبانهم به من الآيات ، ودلّ به على صدقهم من المعجزات وجُمَلٍ من الكلام على سائر أهل الملل المخالفين لملة الإسلام من اليهود ، والنصارى ، والمجوس ، وأهل التّثْنية وأصحاب [٣ و] الطبائع ، والمنجّمين ؛ و نُعقبُ ذلك بذكر أبواب الخلاف بين أهل الحق ، وأهل التجسيم والتشبيه ، وأهل القَدَر والاعتزال ، والرافضة والخوارج ، وذكر جُمَل من مناقب الصحابة وفضائل الأئمة الأربعة ، و إثبات إمامتهم ، ووجه التأويل فيما شجر بينهم ، ووجوبِ موالاتهم ؛ ولن آلوَ جهداً فيما يميل إليه سيدنا الأمير ، حرس الله مهجته ، وأعلى كعبه ، من الاختصار وتحرير المعانى والأدلة والألفاظ وسلوك طريق العَوْن على تأمُّل ما أُودِعُه هذا الكتاب و إزالة الشكوك فيه والارتياب ؛ وأنا بحول الله وقوته ، أسارع إلى امتثال ما رسمه ، وأقف عنده ؛ و إلى الله جلّ ذكره ، أرغب فى حسن التوفيق والإمداد بالتأييد والتسديد .

باب الكلام فى حقيقة العلم ومعناه

فإنْ قال قائل : ما حدُّ العلم عندكم ؟ قلنا : حَدُّه أنه معرفة المعلوم على ما هو به . والدليل على ذلك أن هذا الحدّ يحصره على معناه ولا يُدخل فيه ما ليس منه ولا يُخرج منه شيئاً هو منه . والحدّ إذا أحاط بالمحدود على هذه السبيل وجب أن يكون حداً ثابتاً صحيحاً ؛ فكل ما حُدّ به العلم وغيره ، وكانت حاله فى حصر المحدود ، وتمييزِه من غيره ، و إحاطتِه به حال ما حَدَدْنا به العلم ، وجب الاعترافُ بصحته . وقد ثبت أن كل علم تعلّق بمعلوم فإنه معرفة له ؛ وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به ؛ فوجب توثيقُ الحدّ الذى حَدَدْنا به العلم وجعلناه تفسيراً لمعنى وَصْفِه بأنه علم .

فإن قال قائل : فلِمَ رغبتم عن القول بأنه معرفةُ الشىء على ماهو به إلى القول بأنه معرفةُ المعلوم على ما هو به ؟ قيل : لِمَا قام من الدليل على أن المعلومَ يكون شيئاً وما ليس بشىء ، ولأن المعدوم معلومٌ وليس بشىء ولا موجودٍ ؛ فلو قلنا : حدُّه أنه معرفة الشىء على ما هو

به تخرج العلم بما ليس بشيء من المعلومات المعدومات عن أن يكون علماً ؛ وذلك مُفْسِد له ؛ فوجب صحةُ ما قلناه ، و بالله التوفيق .

باب الكلام فى أقسام العلوم

فإن قال قائل : فعلى كَمْ وجه تنقسم العلوم ؟ قيل له : على وجهين : فعلمٌ قديمٌ ، وهو علم الله ، عز وجل ، وليس بعلمِ ضرورةٍ ولا استدلال ؛ وعلمٌ مُحْدَثٌ ، وهو كل ما يَعْلم به [٣ ظ] المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان .

باب [فى أقسام العلم المُحْدَث]

فإنْ قال قائل : فعلى كم وجه تنقسم علوم المخلوقين ؟ قيل له : على قسمين : فقسمٌ منهما علمُ ضرورةٍ ؛ والثانى منها علمُ نظرٍ واستدلالٍ .

وهذه الثلاثة العلوم التى وصفناها غير مختلفة فيما له يكون الشيء علماً من كونها معرفةً للمعلوم على ما هو به . وقد تقدم القول فى إيضاح ذلك .

باب العلم الضرورى

فإن قيل : فما معنى وصفكم للضرورى منها بأنه ضرورى ، على مواضعة المتكلمين ؟ قيل له : معنى ذلك أنه علمٌ يلزم نفسَ المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروجُ عنه ولا الانفكاك منه ، ولا يتهيأ له الشك فى متعلَّقه ولا الارتيابُ به . وحقيقة وصفه بذلك فى اللغة أنه مما أُكْرِه العالِم به على وجوده ، لأن الاضطرار فى اللغة هو الحَمْل والإكْراه ، وهو الإلجاء ، وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد ؛ فلا فرق عندهم بين قول القائل : اضْطَره السلطان إلى تسليم ماله و بيع عَقَاره و بين قوله : أكرهه على ذلك وحمله عليه وألجأه إليه . فالواجب بما وصفناه أن يكون ما قلنا هو معنى وصف العلم وغيره بأنه ضرورةٌ .

وقد يوصف العلم وغيرُه من الأجناس بأنه ضرورةٌ على معنى أن العالم به محتاج إليه ؛ لأن الضرورة فى اللغة تكون بمعنى الحاجة ؛ يدل على ذلك قولهم : فلانٌ مُضْطَرٌ إلى تكفُّف الناس وسؤالهم ، يعنون أنه محتاج إلى ذلك ؛ ومنه قوله تعالى(١) : فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ

(١) ٢ / ١٧٣ ؛ ٦/١٤٥ ؛ ١٦/١١٥ .

ولا عَادٍ ، وقوله[1] : إِلَّا ما اضْطُرِرْتُم إليْهِ ؛ وهو الذى يُريده المسلمون بقولهم إن المضطر إلى أكل الميْتة قد أُبيح له أكلُها ، يعنون به المحتاج إلى ذلك ؛ فكل محتاج إلى علم أو غيره من الأجناس فهو مضطر إلى ما احتاج إليه .

باب العلم النظرى

فإن قيل : فما معنى تسميتكم للضرب الآخر منها علمَ نظر واستدلال ؟ قيل له : مرادنا بذلك أنه علم يقع بعَقِب استدلال وتفكُّر فى حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه ؛ فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدُّم الفكر والرويّة وتأمّلِ حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا [٤ و] علمٌ نظرىٌّ .

وقد يُجْعَل مكان هذه الألفاظ أن تقول : العلم النظرى هو ما بُنى على علم الحس والضرورة ، أو على ما بُنِي العلمُ بصحته عليهما . ومعنى قولنا فى هذا العلم إنه كَسْبِيٌّ أنه مما وُجِد بالعالِم ، وله عليه قدرة مُحْدَثة ؛ وكذلك كل شىء شَرِكَهُ فى ذلك ، أعنى العلمَ ، فى وجود القدرة المُحْدَثة عليه ؛ فهو كسب لمن وُجِدَ به .

باب الكلام فى مدارك العلوم

فإن قال قائل : فمِنْ كَمْ وجه يقع العلم بالمعلوم إذا كان ضرورة ؟ قيل له : من ستة طرق : فمنها الحواس الخمس : وهى حاسة البصر وحاسة السمع ، وحاسة الذوق ، وحاسة الشمّ ، وحاسة اللمس . وقَصَدْنا بذكر الحاسة ها هنا الإدراكَ الموجودَ بالحواسّ لا الأجسامَ المؤتلفةَ على الصورة التى ما حصل عليها من الأجسام سميناه عيناً ، وأنفاً ، وأُذُناً ، وفماً ، ويداً . فكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علمُ ضرورةٍ يلزم النفس لزوماً لا يمكن معه الشكُّ فى المدرَك ولا الارتيابُ به . وكل حاسة من هذه الحواس تختص فى وقتنا هذا ، على عادة جارية ، بإدراك جنس أو أجناس ؛ فحاسة الرؤية تُدْرَك بها اليومَ الألوانُ والأكوان والأجسام ؛ وحاسة السمع يُدرَك بها الكلامُ والأصوات ؛ وحاسة الشم تُدرَك بها الأراييحُ ؛ وحاسة الذوق تُدرَك بها الطعوم ؛ وحاسة اللمس وكلُّ عضو فيه حياة تُدرك بها الحرارةُ والبرودةُ واللينُ والخشونةُ والرخاوة والصلابةُ ، على قول من

---

(١) ٦ : ١١٩ .

زعم أن الخشونة والرخاوة واللين والصلابة معانٍ زائدة توجد بالجواهر كالحرارة والبرودة .

والضرب السادس منها ضرورةٌ تُختَرَع فى النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس كعلم الإنسان بنفسه ، ومايجده فيها من الصحة والسَّقَم ، واللذة والألم ، والغم والفرح ،والقدرة والعجز ، والإرادة والكراهة، والإدراك والعمى ، وغير ذلك مما يحدث فى النفس مما يدركه الحى إذا وُجد به . ومنه أيضاً العلمُ الواقع بقصد المتكلم إلى ما يقصد ومن يقصده مخطبا به-دون غيره ، وأنه قاصد إلى اكتساب ما يوجد به من ضروب مقدوراته من الكلام وغيره . [٤ ظ] ومنه أيضاً العلم بأن الأجسام متى كانت موجودة فلا بد من أن تكون مجتمعةً متماسّةَ الأبعاض أو مفترقة متباينة ؛ وأن الخبر عن وجود الشيء وأنه على بعض الأوصاف لا بد أن يكون صدقاً أو كذباً ؛ وأن الخبرين للتضادّ مُخبَرُهما لا يجوز أن يكونا جميعاً صدقاً أو كذباً ، وما جرى مجرى ذلك من الأمور المنقسمة فى العقل إلى أمرين لا واسطة بينهما . ومنه أيضاً العلمُ بخجل الخجِل ، ووَجَل الوَجِل ، والعلمُ بالشجاعة والجبن ، والبِّر والعُقوق ، والتحية والاستهزاء ، والواقعُ عند مشاهدة الأمارات . ومنه أيضاً العلم المُخْتَرَع فى النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده ، نحوُ العلم الواقع عند إخبار المخبرين عن الصين وخراسان وفارس وكَرْمان ، وعن ظهور موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وعلى جميع النبيين ، والخبرِ عن الوقائع والفتن والممالك والدول ، وغير ذلك من الأمور الحاصلِ الخبرُ عنها من قوم قطع العُذرَ نَقلُهم ووجب العلمُ عند خبرهم .

فكل هذه العلوم الواقعة لنا بالمعلومات التى وصفناها توجد مُختَرَعةً فى النفس ، وُجِدَت هذه الحواسُّ وما يوجد بها من الإدراكات أو لم توجد ، سوى العلم الواقع عند الخبر المتواتر ، والعلم بخَجَل الخجِل ووَجَل الوَجِل ، وقصد القاصد الى من يقصده وما يقصده بكلامه ، فإنه وما جرى مجراه فى وقتنا هذا مُضَمَّنٌ بوجود الإدراك للخبر عن المعلوم بمشاهدة الأمارات التى عند مشاهدتها يقع العلم بما ذكرناه .

وقد يصح أن يخترع اللهُ العلمَ بوجود المُخبَر عنه من غير سماع خبر عنه فى الزمن الذى يصح فيه خرقُ العادات ، وإظهارُ المعجزات ، وخروجُ الأمور عما هى فى العادة عليه . وتَسْمِيَتُهم الإدراكاتِ الموجودةَ بالحواس لمساً وذوقاً وشمّاً إنما جرت عليها على سبيل المجاز

والاتساع ، لما بينه و بينها من التعلُّق على طريقتهم فى التجوّز بإجراء اسم الشىء على ما قاربه وناسبه وتعلّق به ضربا من التعلق ؛ والإدراكُ فى الحقيقة شىءٌ غيرُ اللمس واتصال سائر الحواس بالمحسوسات وأما كِنها وغيره من ضروب الاتصال .

باب الكلام فى الاستدلال

فإن قال قائل : فعلى كَمْ وجه ينقسم الاستدلال ؟ قيل له : على وجوه يكثر تعدادها :

فمنها : [٥ و] أن ينقسم الشىء فى العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلّها فى الصحة والفساد ، فيُبطل الدليلُ أحدَ القسمين ، فيقضى العقل على صحة ضدّه ؛ وكذلك إنْ أفسدَ الدليلُ سائرَ الأقسام صحّح العقلُ الباقى منها لا محالة ؛ نظير ذلك علمُنا باستحالة خروج الشىء عن القِدَم والحَدَث ؛ فمتى قام الدليل على حَدَثِه بطل قِدَمُه ، ولو قام على قدمه لأفسد حَدَثَه .

ومنها أن يجب الحكمُ والوصف للشىء فى الشاهد لعلّةٍ ما ، فيجب القضاء على أن من وُصف بتلك الصفة فى الغائب فحكمُه فى أنه مستحقٌّ لها لتلك العلة حكمُ مستحقِّها فى الشاهد ؛ لأنه يستحيل قيامُ دليل على مستحقّ الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها ؛ وذلك كعلمنا أن الجسم إنما كان جسما لتأليفه ، وأن العالِمَ إنما كان عالِماً لوجود علمه ؛ فوجب القضاء بإثبات علمِ كل من وُصف بأنه عالم ، وتأليفِ كل من وُصف بأنه جسمٌ أو مجتمعٌ لأن الحكم العقلى المُسْتَحَقّ لعلةٍ لا يجوز أن يُسْتَحَقّ مع عدمها ولا لوجود شىء يخالفها ؛ لأن ذلك يُخرِجها عن أن تكون علةً للحكم .

ومن ذلك أن يُستَدل بصحة الشىء على صحة مثله ، وما هو فى معناه ، وباستحالته على استحالة مثله وما كان بمعناه ، كاستدلالنا على إثبات قدرة القديم ، سبحانه ، على خلق جوهر ولون مثل الذى خلقه ، و إحياء ميت مثل الذى أحياه ، وخلْق الحياة فيه مرة أخرى بعد أن أماته ، وعلى استحالة خلق شىء من جنس السواد والحركات لا فى مكان فى الماضى كما استحال ذلك فى جنسهما الموجود فى وقتنا هذا .

وقد يستدل بتوقيف أهل اللغة لنا على أنه لا نارَ إلا حارةٌ ملتهبةٌ ، ولا إنسانَ

إلا ما كانت له هذه البِنْيَةُ على أن كل من خبَّرنا من الصادقين بأنه رأى ناراً أو إنسانا ، وهو من أهل لُغَتِنا ، يقصد إلى إفهامنا أنه ما شاهد إلا مثل ما سُمّى بحضرتنا ناراً أو إنساناً ، لا نحمل بعض ذلك على بعض ، لكن بموجب الاسم ، وموضوعِ اللغة ، ووجوب استعمال الكلام على ما استعملوه ، ووَضْعِه حيث وضعوه .

وقد يُسْتَدَلُّ بالمعجزة على صدق من ظهرت على يده . لأنها تجرى مجرى الشهادة له ؛ ويُسْتَدَل على صدق المُخْبِر الذى أخبر عنه النبى ، صلى الله عليه ، أنه لا يكذب ؛ وكذلك يستدل بخبر من خبَّر عن صدقه صاحبُ المعجزة على صدق من أخبر عنه أنه لا يكذب .

وقد يُستَدَل أيضاً على بعض القضايا العقلية وعلى الأحكام الشرعية بالكتاب ، والسنّة وإجماع الأمة والقياس[٥ ظ] الشرعى المُنتزَعِ من الأصول المنطوق بها ، وما جرى مجرى القياس على العلة من ضرْب الاجتهاد الذى يسوغ الحكمُ بمثله من الشرع على مذهب القايسين . فكل هذه الأدلة السمعية جاريةٌ فى الكشف عن صحة القياس مجرى ما قدمنا ذكره من الأحكام العقلية ، وإنْ كان فرعاً لأدلة العقول وقضاياها . وفيما أومأنا إليه من وجوه الاستدلال كفايةٌ وتنبيه على ما أضربنا عن ذكره .

باب آخر [فى معنى الدليل والاستدلال]

فإن قال قائل : فما معنى الدليل عندكم ؟ قيل له : هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يُعرف باضطرار ، وهو الذى يُنْصَب من الأمارات ، ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصُّل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس ؛ ومنه سمى دليلُ القوم دليلا ، وسَمَّت العربُ أثر اللصوص دليلا عليهم ، لِما أمكن معرفةُ مكانهم من جهته ، ومنه سُمِّيت الأميالُ والعلاماتُ المنصوبةُ والنجومُ الهادية أدلةً ، لِمَا أمكن أن يُتعَرَّف بها ما يُلْتَمس علمُه . وإنما سُمِّى ناصبُ الآيات والأمارات التى يمكن التوصلُ بها إلى معرفة المعلوم، دليلا ، مجازاً واتساعا لما بينه وبين الدليل الذى هو الأمارات والتأثيرات من التعلّق ؛ وإنما الدليل فى الحقيقة هو ما قدمنا ذكره من الأسباب المُتوَصَّل بها إلى معرفة الغائب عن الضرورة والحواس من الأمارات والعلامات والأحوال التى يمكن بها معرفةُ المُسْتَنْبطات . وهذا الدليل الذى وصفنا حالَه هو الدلالة ، وهو المُسْتَدَل به ، وهو الحجة .

وأما الاستدلال والنظر فهو تقسيم المستَدِل وفكرُه فى المُستَدَل عليه وتأمُّله له ؛ وقد يُسَمى ذلك أيضاً دليلاً ودِلالةً ، مجازاً واتساعاً لما بينهما من التعلق . وقد تسمى العبارة المسموعة التى تنبئ عن استدلال القلب ونظره وتأمله نظراً واستدلالاً ، مجازاً واتساعاً لدِلالتها عليه . وقد ذكرنا صورة الاستدلال بتغيّر الأجسام على إثبات صانعها وتقصَّينا طرفا من الكلام فى الأبواب التى قدمنا ذكرها فى كتاب « كيفية الاستشهاد فى الرد على أهل الجحْد والعناد » بما نستغنى به عن الترداد .

باب الكلام فى أقسام المعلومات

جميع المعلومات على ضربيْن : معدوم وموجود ؛ فالموجود هو الشىء الثابت الكائن ؛ [٦ و] لأن معنى الشىء عندنا أنه موجود ؛ يدل على ذلك قول أهل اللغة : « شىء » إثباتٌ ، وقولهم : « ليس بشىء » نفىٌ ؛ يبين ذلك أن القائل يقول : ما أخذتُ من زيد شيئاً ، ولا سمعت منه شيئاً ، ولا رأيت شيئاً — نفىٌ للمذكور ؛ وقولهم : أخذت شيئاً وسمعت شيئاً ورأيت شيئاً — إثباتٌ للمذكور ورجوعٌ إلى كائنٍ موجود . فوجب أن يكون كلُّ موجودٍ شيئاً وكلُّ شىء موجودا .

والمعدوم مُنْتَفٍ ليس بشىء ؛ فمنه معلوم معدوم لم يوجد قط ، ولا يصح أن يوجدَ ، وهو المحال الممتنع الذى ليس بشىء ، وهو القول المتناقض ، نحو اجتماعِ الضدّين ، وكونِ الجسم فى مكانين ، وما جرى مجرى ذلك مما لم يوجدقط ولا يوجد أبدا ؛ ومنه معدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبدا ، وهو مما يصح ويمكن أن يوجد ، نحوُ ما علم الله أنه لا يكون من مقدوراته ، وأخبر أنه لا يكون من نحو رَدِّهِ أهلَ المعاد إلى الدنيا ، وخلقِ مثل العالم ، وأمثال ذلك مما علمَ وأخبر أنه لا يفعله وإنْ كان مما يصحّ فعلُه له ؛ ومعلوم معدوم فى وقتنا هذا ، وسيوجد فيما بعد ، نحوُ الحشر والنشر ، والجزاء والثواب والعقاب ، وقيامِ الساعة ، وأمثالِ ذلك مما أخبر تعالى أنه سيفعله وعلم أنه سيوجد ؛ ومعلوم آخر هو معدوم فى وقتنا هذا ، وقد كان موجودا قبل ذلك ، نحوُ ما كان وتقضّى من أحوالنا وتَصَرُّفنا ، من كلامنا وقيامنا وقعودنا الذى كان فى أمس يومنا وتقضّى ومضى ؛ ومعلوم آخر معدوم هو مقدور ، ويمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، ولا يُدرى هل يكون أم لا يكون ، نحو مايقدر الله تعالى عليه مما لا نعلم

أيفعله أم لا يفعله، نحو تحريك الساكن من الأجسام ، وتسكين المتحرك منها، وأمثال ذلك .

باب الكلام فى الموجودات

والموجودات كلها على ضربين : قديمٍ لم يزَلْ ، ومُحْدَثٍ لوجوده أوّل .

فالقديم هو المتقدم فى الوجود على غيره ، وقد يكون لم يزَل ، وقد يكون مُسْتَفْتَح الوجود ، دليل ذلك قولهم : بناء قديم ، يعنون أنه الموجود قبل الحادث بعده . وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده مُتَقَدِّما إلى غايةٍ ، وهو المُحْدَثُ المؤقتُ الموجود . وقد يكون متقدما إلى غير غاية ، وهو القديم ، جل ذكره ، وصفاتُ ذاتِه ؛ لأنه لو كان متقدما إلى غاية يُؤَقَّت بها فيقال إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام لأفاد توقيتُ وجوده أنه معدوم قبل ذلك [٦ ظ] الوقت ؛ والله يتعالى عن ذلك .

والمُحْدَث هو الموجود عن عدم ؛ يدل على ذلك قولهم : حدث بفُلان حادثٌ من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن ، وحدث به حدثُ الموت ، وأحدث فلان فى هذه العرصة بناء ، أى فعل ما لم يكن قبلُ .

باب أقسام المُحْدَثات

والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام : فجسم مُؤَلَّف ، وجوهر منفرد ، وعَرَضٌ موجود بالأجسام والجواهر .

فالجسم هو المُؤَلَّف ؛ يدل على ذلك قولهم : رجل جسيم ، وزيد أجْسَم من عمرو ، إذا كثر ذهابه فى الجهات ؛ وليس يعنون بالمبالغة فى قولهم : « أجسم» و« جسيم » إلا كثرة الأجزاء المُنْضَمّة والتأليف ؛ لأنهم لا يقولون : « أجسم » فيمن كثرت علومه وقُدَرُه ، وسائر تصرُّفِه وصفاتُه غيرُ الاجتماع ، حتى إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل : أجسم ورجل جسيم ؛ فدل بذلك على أن قولهم : جِسْمٌ مفيد للتأليف .

والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً ؛ لأنه متى كان كذلك كان جوهراً ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهراً . والدليل

على إثباته علمُنا بأن الفيل أكبر من الذرّة ؛ فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدُهما أكثر مقادير من الآخر ؛ ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه .

باب الكلام فى الأعراض

والأعراض هى التى لا يصح بقاؤها ؛ وهي التى تَعْرِض فى الجواهر والأجسام ، وتبطل فى ثانى حال وجودها . والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض ، قولُه تعالى : « تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنيا واللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ »(١)، فسمّى الأموال أعراضاً ، إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان ؛ وقولُ أهل اللغة عَرَض بفُلان عارضٌ من حُمّى أو جنون ، إذا لم يَدُمْ به ذلك ؛ ومنه أيضاً قولُ الله تعالى ، إخباراً عن الكفار فى اعتقادهم فيما أظلّهم من العذاب أنه عارض لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له : « قالوا : هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنا »(٢).

باب الكلام فى إثبات الأعراض

والدليل على إثبات الأعراض تحرُّكُ الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته ؛ ولا بد [٧ و] أن يكونَ ذلك كذلك لنفسه أو لعلّة ؛ فلو كان متحركا لنفسه ما جاز سكونُه ؛ وفى صحة سكونه بعد تحركه دليلٌ على أنه يتحرك لعلّة هى الحركة .

وهذا الدليل هو الدليل على إثبات الألوان والطعوم والأراييح ، والتأليف ، والحياة والموت ، والعلم والجهل ، والقدرة والعجز ، وغير ذلك من ضروبها . ويدل على ذلك أن الجسم لا يخلو من أن يكون متحركا لنفسه أو لمعنى ؛ ويستحيل أن يكون متحركا لنفسه ؛ لأن ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه فى ذلك الوقت إلا ما كان متحركا . ألا ترى أن السواد إذا كان سواداً لنفسه لم يجُزْ أن يوجد من جنسه ما ليس بسواد ؟ وفى العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليلٌ على أن المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه وأنه للحركة كان متحركا .

ومما يدل على ذلك علمُنا بأن الإنسان تارة يقدر على التحرك ويعجز عنه أخرى ؛ وقد

---

(١) سورة ٨/٦٧ .   (٢) ٤٦/٢٤ .

ثبت أنه لا بد لقدرته من تعلّق بمقدور . وكذلك القديم تعالى يقدر عند الموحّدين وعند من أثبته من الملحدين النافين للأعراض على تحريك الجسم تارة وعلى تسكينه أخرى ؛ فلا يخلو أن يكون مقدورُ القدرة على تحريك الجسم هو إحداثُ الجسم وإيجادُه ، أو إحداث معنى فيه أو إعدامُه ، أو إعدامُ معنى منه ، أو لا لنفسه أو لمعنى تعلّق بنفسه .

ويستحيل أن تكون القدرةُ على ذلك لا تعلّق لها بمقدور كما يستحيل وجودُ علم لا تعلُّق له بمعلوم وذكرٍ لا تعلّق له بمذكور . ويستحيل أن يكون مقدورُ القدرة هو إيجادُ الجسم وإحداثُه ؛ لأنه إنما يتحرك فى الثانى من حال وجوده مع استحالة حدوثه وتجدُّده فى ذلك الوقت ، ولأن ذلك إن كان كذلك فقد صحّ وثبت حدوثُ الجسم ، وهذا هو الذى نبتغيه بإثبات الأعراض .

ويستحيل أن يكون مقدورُ القدرة إعدامَ معنى من الجسم ؛ لأن ذلك المعنى لا يخلو أن يكون جسما أو عرضاً ، فإن كان جسما أقروا بجواز عدم الجسم ، وصحّ بذلك حدوثُه لاستحالة عدم القديم عندنا وعندهم ؛ وذلك ما أردناه . وإن كان عرضاً فقد أقروا بوجود الأعراض وعدمها بعد الوجود ؛ وهذا ما رُمْنا إثباته ؛ ولأن عدم معنى من الجسم ليس بشىء يحدث ولا يُكتَسَب ؛ فمُحالٌ تعلّق القدرة بما ليس بمعنى يحدث ويكتسب ؛ فبطَل هذا القول . ولأن الجسم لو تحرك فى جهة بعَينها وإلى محاذاة بعينها لِعدَم معنى منه مع صحة تحرُّكه مع عَدَم ذلك المعنى إلى غير تلك الجهة والمحاذاة لم يكن بأن يتحرك إلى الجهة والمحاذاة التى تحرك إليها أولى من تحركه إلى غيرها ؛ وفى العلم بكونه [٧ ظ] أولى بالتحرك إلى ما تحرك إليه وأحقُّ به فى ذلك الوقت دليلٌ على بطلان هذا القول . ولأن الجسم أيضاً لو تحرك لعدم معنى منه لم يكن هو بالتحرك أولى من غيره من الأجسام ؛ لأن ذلك المعنى الذى عُدِم منه ليس هو فيه ولا فى غيره ؛ فيجبُ لذلك تحركُ كل ما ليس فيه ذلك المعنى ؛ وفى العلم ببطلان هذا دليل على فساد هذا القول .

ويستحيل أيضاً أن يكون مقدور القدرة على تحريك الجسم ما ليس هو نفس الجسم ولا معنى سواه ؛ لأن ما ليس هو نفسه ولا معنى غيره ليس بشىء يصح أن يكون حادثا أو مكتَسَباً ؛ فبطل أيضاً هذا الوجه وصح بذلك أن قدرة القادر على تحريك الجسم قدرة على فعل معنى فيه أو اكتسابه ؛ وهذا هو معنى قولنا إن المتحرك كان متحركا بالفاعل .

ويدل على أن قدرة الإنسان على التحرك لا يجوز أن تكون قدرةً على نفسه عِلْمُنَا وعِلْمُ باستحالة كون الإنسان فاعلا للأجسام وأنه لو صح ذلك وأن يقدر على نفسه لصح أن يقدر على مثله . ومما يدل أيضاً على أنه لا يجوز أن يكون المتحرك متحركا لا لنفسه ولا لعلة أن ذلك لو كان كذلك لصار قولنا فيه إنه متحرك لقباً لا فائدة تحته ولجرى مجرى تسميتنا زيداً زيداً ؛ وذلك باطل . ولأن ذلك لو كان كذلك لم يكن هو بالتحرك أولى من غيره ، ولخرج قولنا : متحرك ، عن أن يكون له مثبتاً ومخبرا عنه ، وإن كان إثباتا وخبرا ؛ لأنه غير راجع إلى نفس الجسم ولا إلى معنى سواه ؛ وذلك باطل باتفاق . وهذا يُحيل أن يكون شيء من الأوصاف مُسْتَحَقًّا لا لنفس ولا لعلة . وفى بعض ما أومأنا إليه دليل على إثبات الأعراض .

باب الكلام فى إثبات حَدَث العالم

جميع العالم العلوى والسفلى لا يخرج عن هذين الجنسين : أعنى الجواهر والأعراض ، وهو مُحْدَث بأسره ؛ والدليل على حَدَثه ما قدمناه من إثبات الأعراض .

والأعراض حوادث ؛ والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجئ السكون ؛ لأنها لو لم تبطل عند مجئ السكون لكانا موجودين فى الجسم معا ، ولوجب لذلك أن يكون متحركا ساكناً معا ؛ وذلك مما يعلم فساده ضرورة .

والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ؛ وما لم يسبق المُحْدَث محدث كهو ؛ إذ كان لا يخلو أن يكون موجودا معه أو بعده ؛ وكلا الأمرين يُوجِب حدوثَه . والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنا نعلم باضطرار أنه متى [٨ و] كان موجودا فلا يخلو أن يكون مَمَاسّ الأبعاض مجتمعاً أو متباينا مفترقا ؛ لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه مُتَمَاسّة أو متباينة منزلةٌ ثالثة ؛ فوجب ألاّ يصح أن يسبق الحوادث ؛ وما لم يسبق الحوادث فواجب كونُه مُحْدَثاً ؛ إذ كان لا بد أن يكون إنما وُجِد مع وجودها أو بعدها ؛ فأى الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام .

باب الكلام فى إثبات الصانع

ولابدّ لهذا العالم المُحْدَث المصوَّر من مُحْدِث مُصَوِّر . والدليل على ذلك أن الكتابة

لا بد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصوِّر ، وللبناء من بانٍ ، وأنَّا لا نشك فى جهل من خبَّرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصِياغة لا من صائغ ؛ فوجب أن تكون صُوَر العالم وحركاتُ الفلك متعلِّقةً بصانع صنعها ؛ إذ كانت ألطفَ وأعجب صنعاً من سائر ما يتعذَّر وجودُه لا من صانع من الحركات والتصويرات .

ويدل على ذلك علمُنا بتقدُّم بعض الحوادث على بعض وتأخُّر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها ، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدما لنفسه وجنسه ؛ لأنه لو تقدَّم لنفسه لوجب تقدُّم كل ما هو من جنسه ؛ وكذلك لو تأخر المتأخِّرُ منها لنفسه وجنسه لم يكن المتقدمُ منها بالتقدم أولى منه بالتأخر . وفى العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليلٌ على أن له مقدِّماً قدَّمه وجعله فى الوجود مقصوراً على مشيئته .

ويدل على ذلك أيضاً علمُنا بصحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب ، وصحةِ كون المربَّع منها مدوَّراً وكونِ المدوَّر مربعاً ، وكون ما هو بصورة بعض الحيوان بصورة غيره ، وانتقالِ كل جسم عن شكله إلى غيره من الأشكال ؛ فلا يجوز أن يكون ما اختَصَّ منها بشكل معيَّن مخصوص إنما اختص به لنفسه أو لصحةِ قبوله له ؛ لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له فى وقت واحد حتى يجتمع فيه جميعُ الأشكال المتضادّة ؛ وفى فساد ذلك دليلٌ على بطلان هذا القول ووجوب العلم بأن كل ذى شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلِّف ألَّفه وقاصد قصد كونَه كذلك .

باب [فى أن المُحْدَث ليس فاعلا لنفسه]

والدليل على أنه ليس بفاعل لنفسه أن منه المَوَات والأعراض التى لا يصح أن تَحْيَا ؛ والفاعل لا يكون إلا حيًّا قادراً ؛ ولأن الحيَّ منه كان مواتاً فى بدء أمره وجاهلا بنفسه وكيفية تركيبه . ولن يجوز أن يصنع المحكماتِ إلا حيٌّ عالمٌ قادرٌ . وليس يجوز أن يكون كلُّ شىء [٨ ظ] منه فعلَ غيره ؛ لأن المخلوق لا يفعل فى غيره شيئا ؛ وسنبين ذلك فيما بعد إن شاء الله . وأيضا فإنه لو صح أن يفعل المُحْدَثُ غيرَه وما هو مثلٌ له لصح أن يفعل نفسَه ؛ إذ كانت بمعنى ما هو فعلٌ له ومن جنسه ؛ ولما استحال ذلك بما قدَّمناه أولاً صح أن لجميع العالم خالقاً غيرَه ليس منه .

باب [فى أنه لا يجوز أن يكون صانع المُحْدَثات مُشْبِها لها]

ولا يجوز أن يكون صانع المحدَثات مشبها لها ؛ لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها فى الجنس أو فى الصورة ؛ ولو أشبهها فى الجنس لكان مُحْدَثا كهى ولكانت قديمة كما أنه قديم ؛ لأن المشتبهَيْن هما ما سدّ أحدهما مَسَدّ صاحبه وناب منابه ، ودليل ذلك أن السوادَيْن المُشْتبِهيْن يسدّان فى المنظر مسدًّا واحداً ، وكذلك البياضان والتأليفان . ولو أشبهها فى الصورة والتأليف لم يكن شيئا واحداً ولوجب أن يكون له مصوِّرٌ جامع ؛ لأن الصورة لا تقع إلا من مصوِّر لما قدّمناه من قبل ، ولوجب أن يكون من جنس الجواهر المتماسّة ، وأن يكون مُحْدَثا كهى ؛ وذلك محال .

باب [فى أنه لا يجوز أن يكون فاعل المُحْدَثات مُحْدَثا]

ولا يجوز أن يكون فاعلُ المحدَثات مُحْدَثا بل يجب أن يكون قديما . والدليل على ذلك أنه لو كان مُحْدَثا لاحتاج إلى مُحْدِث ؛ لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى مُحْدِث من حيث كان مُحْدَثا ؛ وكذلك القول فى مُحْدِثه ، إن كان مُحْدَثا ، فى وجوب حاجته إلى مُحْدِث آخر ؛ وذلك محالٌ ؛ لأنه كان يستحيل وجود شىء من الحوادث إذا كان وجودُه مشروطاً بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شىء ؛ وهذا هو الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أوّل لوجودها .

باب الكلام فى أن صانع العالم واحد

وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك . والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجِدَ أحدُهما ضدّ مراد الآخر ؛ فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتتَه لوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما ؛ لأنه محال أن يتمّ ما يريدان جميعا لتضادّ مرادَيْهما ؛ فوجب أن لا يتمّا أو يتم مرادُ أحدهما ، فيلحقَ من لم يتمّ مرادُه العجزُ أو لا يتم مرادُهما فيلحقهما العجز ، والعجز من سمات الحَدَث ؛ والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزاً .

باب [فى أن صانع العالم حىٌّ]

فإن قال قائل : فما الدليل على أن صانع الأشياء حىٌّ ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنه فاعل عالم قادر ؛ والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حياً . يُبَيِّن ذلك أنه لو جاز أن [٩ و] تظهر الأفعالُ المحكَمَاتُ ممن ليس بحىّ ولا عالم ولا قادر لم نَدْرِ لعل ما يظهر من الناس من الكتابة والصياغة وسائر التصرُّف يظهر منهم وهم موتى جمادٌ عَجَزةٌ ، ولم نَدْرِ لعل السائلَ لنا عن هذا السؤال ، المناظرَ لنا على تصحيح مذهبه وإبطال قولنا ميتٌ أو موات ؛ وهذا تجاهل من راكبه وجَحدٌ لما نحن إلى إثباته مضطرون ؛ فوجب أن يكون الصانع عالما قادراً حياً .

باب [فى أن الصانع عالم]

فإن قال قائل : وما الدليل على صحة ما تذهبون إليه فى أنه عالم ؟ قيل له : يدل على ذلك وجودُ الأفعال المحكَمات منه ؛ لأن الأفعال المحكَماتِ لا تقع منا على ترتيب ونظام كالصياغة والنجارة والكتابة والنساجةِ إلا من عالم ؛ وأفعالُ الله أدقّ وأحكم ، فكانت أولى بأن تدل على أنه حىّ عالم .

باب [فى أن الصانع سميع بصير متكلم]

فإن قال قائل : فما الدليل على أنه سميع بصير متكلم ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنه قد ثبت أنه حى بما وصفناه ؛ والحى يصح أن يكون متكلما سميعاً بصيراً ؛ ومتى عَرِىَ من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها فلا بد من أن يكون موصوفا بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم ؛ وكل هذه الأمور آفاتٌ قد اتُّفق على أنها تدل على حدَث الموصوف بها ؛ فلم يَجُزْ وصفُ القديم بشىء منها ؛ فوجب أن يكون سميعاً بصيراً متكلما .

باب [فى أنه مريد]

فإن قال قائل : فما الدليل على أنه مريد ؟ قيل له : وجودُ الأفعال منه وتقدُّمُ بعضِها على بعض فى الوجود وتأخرُ بعضها عن بعض فى الوجود ؛ فلولا أنه قصد إلى إيجاد ما أوجد منها

لما وُجد ولا تقدم من ذلك ما تقدم ولا تأخر منه ما تأخر ، مع صحة تقدُّمه بدلا من تأخره وتأخره بدلا من تقدمه .

باب [فى الرضا والغضب وأنهما من الإرادة]

فإن قال قائل : فهل تقولون إنه تعالى غضبان راضٍ و إنه موصوف بذلك ؟ قيل له : أَجَلْ ! وغضبُه على من غضب عليه ورضاه عمن رضى عنه هما إرادته لإثابة المرضىّ عنه وعقوبة المغضوب عليه لا غير ذلك .

فإن قال قائل : فما الدليل على أن غضب البارى جل وعز ورضاه ورحمته وسخطه هو إرادته لإثابة المرضىّ عنه ولمنفعة من رضى عنه وعقاب من غضب عليه و إيلامه وضرره ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن الغضب والرضا إما أن يكونا إرادةً للنفع والضرّ ، أو يكون الغضبُ تغيُّرَ الطبع ونفورَ النفس، والرضى السكون بعد تغير الطبع ؛ ولا يجوز أن يكون البارى جل وعزّ ذا طبع يتغير و ينفر و يسكن ولا ممن يَألم و يرقّ من حيث ثبت قِدَمُه وغناه عن اللذة [٩ ظ] وامتناعُ تألُّمه بشىء ينفر عنه و يتألم لإدراكه ؛ إذ ليست هذه الأشياء من جنسه وشكله أو مضادةً له أو منافرةً لصفاته ، لما قام من الدليل على أنه ليس بذى جنس ولا نوع ولا شكل ، ولا ملتذٍ ولا متألمٍ ، ولا منتفع ولا مستضرّ ؛ فثبت بذلك أن رضاه وغضبه وسخطه إنما هى إرادتُه وقصدُه إلى نفع من فى المعلوم أنه ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره لا غير ذلك ؛ وكذلك الحبُّ والبغض والولاية والعداوة، هو نفس الإرادة للنفع والإضرار فقط .

مسألة [فى أنه لا يجوز عليه الشهوة]

فإن قال قائل : فهل تجوز عليه الشهوة ؟ قيل له : إن أراد السائل بوصفه بالشهوة الإرادةَ لأفعاله فذلك صحيح فى المعنى ، غير أنه قد أخطأ وخالف الأمة فى وصفه القديم بالشهوة ؛ إذ لم يكن ذلك من أوصافه وأسمائه ؛ وإن أراد بوصفه بالشهوة تَوَقانَ النفس وميلَ الطبع إلى المنافع واللذات فذلك محال ممتنع عليه لما قد مرّ من قبل .

باب [فى أنه لم يزل حيا عالما قادراً سميعاً بصيراً متكلماً مريداً]

فإن قال قائل : ولِمَ زعمتم أن الصانع لم يزل حيا عالماً قادراً سميعاً بصيراً متكلماً مريداً ،

كما أنه اليوم موصوف بذلك ؟ قيل له : لأنه لو كان ، فيما لم يزل ، غير حيّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا مريد لكان لم يزل ميتاً عاجزاً أخرس ساكتا ؛ فتعالى عن ذلك . ولو كان لم يزل موصوفا بالموت الذى يضادّ الحياة والعلم والقدرة لكان إنما يوصف بذلك لنفسه أو لِعِلَّةٍ قديمة ؛ ولو كان لنفسه كذلك لاستحال أن يحيا ما دامت نفسه كائنة ؛ وكذلك لو كان ، على ما ذكر السائل ، لعلة قديمة لاستحال أن يحيا اليوم لاستحالة عدم مَوْتِهِ القديم ، لأن القديم لا يجوز عَدَمُه . وإذا استحال ذلك استحال أن يفعل ويُوجَد منه ما يدل على أنه اليوم حى قادر ؛ وفى صحة ذلك منه ووجوده دليلٌ على أنه لم يزل حيا ؛ وكذلك لو كان لم يزل حيا ، وهو غير متكلم ولا سميع ولا بصير ولا مريد ولا عالم ولا قادر ، لوجب أن يوصف بأضداد هذه الصفات فى أزَلِه من الخَرَس والسكوت والصمم والعمى والاستكراه والسَّهو والجهل والعجز ؛ فتعالى عن ذلك أجمع . ولو كان لم يزل موصوفا بهذه الأوصاف لنفسه أو لمعنى قديم لاستحال خروجُه عنها ووصفُه بضدّها لاستحالة عدم القديم ، ولوجب أن يكون فى وقتنا هذا غير حَيّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ؛ وذلك خلاف إجماع المسلمين .

باب [فى أن القديم لا يجوز عليه العدم]

فإن قال قائل : ولم قلتم [١٠ و] إن القديم لا يجوز أن يُعْدَم ؟ قيل له : لأجل أنه لو عُدِم لصح وجوده بعد عدمه على سبيل الحدوث ، كما أنه قد صح له الوجود من قبل ؛ فلو حدث لكان مُحْدَثا لنفسه قديما لنفسه ، إذْ لنفسه كان قديما ، ونَفْسُه قد وُجِدَت لمّا حدثت ، وهى تلك النفس بعينها ؛ ومحال أن يكون القديم قديما لنفسه مُحْدَثا لنفسه ، كما يستحيل أن يكون السواد سوادا لنفسه بياضاً لنفسه .

ويدل على ذلك أيضا أنه لو جاز عدمُ القديم بعد وجوده لوجب أن تكون ذاته مما يصح عليها العدمُ تارة والوجودُ أخرى ؛ ولو كانت كذلك لجرت مجرى سائر الذوات المُحْدَثات التى يجوز عليها العدم تارة والوجود أخرى ؛ ولو كانت كذلك لاحتاجت إلى مُوجِد يوجدها ، كما أن الحوادث التى هذه سبيلها لا تكون بالوجود أولى منها بالعدم إلا عند قصد قاصد وإرادة مريد تكون موجودة بإرادته ومتعلِّقةٍ بمشيئته . فلمّا لم يَجُزْ تعلق القديم بمُحْدِث لم يجز عليه العدم بعد وجوده .

باب [فى أن صنع الله للعالم ليس لغرض]

فإن قال قائل : فهل تقولون إن صانع العالم صنعه بعد أن لم يصنعه لداعٍ دعاه إلى فعله ، ومحرِّك حرّكه ، وباعث بعثه ، وغرض أزعجه ، وخاطر اقتضى وجودَ الحوادث منه — أم صنعه لا لشىء مما سألتُ عنه ؟ قيل له : إنه تعالى صنع العالم لا لشىء مما سألت عنه . فإن قيل : وما الدليل على ذلك ؟ قيل : الدليل عليه أن الدواعى المزعجات والخواطرَ والأغراض إنما تكون وتجوز على ذى الحاجة الذى يصح منه اجتلابُ المنافع ودفعُ المضارّ ؛ وذلك أمر لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلامُ واللذات وميلُ الطبع والنفورُ ؛ وكل ذلك دليل على حَدَث من وُصف به وحاجته إليه ، وهو مُنْتَفٍ عن القديم تعالى . وكذلك الأسبابُ المزعجةُ المحرِّكة الباعثة على الأفعال إنما تحرك الغافلَ وتنبه الجاهلَ وتَخطِر للخائفْ والراجي الذى يخاف الاستضرار بترك الأفعال ويرجو بإيقاعها الصلاحَ والانتفاعَ ، والله يتعالى عن ذلك ؛ لأنه عالم بما يكون قبل أن يكون وبما تؤول إليه عواقب الأمور ويعلم السر وأخفى ؛ ولا يجوز على من هذه صفته خطورُ الأمر بباله كالذى لم يكن عالمًا به ، ولا أن تبعثه الدواعى والبواعثُ على أفعاله ؛ وذلك أنا إذا قلنا لفاعلنا : ما الذى دعاك إلى الفِعْل ، وحرّكك على إيقاعه ، وما الغرض فيه دون غيره ، وفى فعله دون تركه والانصراف عنه ؟ فإنما نسأله ليخبرنا [١٠ ظ] أقَصَد بذلك اجتلابَ منفعة أو دفع مَضرّة أم لا ؛ فإن قال : فَعَلَه لا لاجتلاب منفعة ولا لدفع مَضرّة ، مع علمه بوقوعه ، وجب القضاء على تسفيهه ؛ لأنه ممن يحتاج إلى جرّ المنافع ودفع المضارّ ؛ وهو مأمور بذلك ، وإيقاعُه الفعلَ عاريًا من القصد إلى ذلك والتصدّى له سَفَهٌ وخلافٌ لما وجب عليه ؛ والقديم تعالى ليس بذى حاجة ولا ممن يلزمه الانقيادُ والطاعة ؛ فلم يجُزْ أن يقاس على فاعلنا .

مسألة [فى أن القديم لم يفعل العالم لعلة]

فإن قال قائل : فهل تقولون إن القديم فعل العالم لعلّة أوْجَبتْ حدوثه منه ؟ قيل له : لا ! لأن العلل لا تجوز عليه ؛ لأنها مقصورة على جرّ المنافع ودفع المضارّ . ويدل على ذلك أيضًا أنه لو كان تعالى فاعلا للعالم لعلة أوجبته لم تَخْلُ تلك العلة من أن تكون قديمة أو مُحْدَثة ؛

فإن كانت قديمةً وجب قدمُ العالم لقدم علّته وألاّ يكون بين العلة القديمة و بين وجود العالَم إلا مقدار زمان الإيجاد؛ وذلك يوجب حدوثَ القديم؛ لأن ما لم يكن قبل المُحْدَث إلا بزمان أو أزمنة محدودة وجب حدوثُه؛ لأن فائدة توقيت وجود الشيء هو أنه كان معدوما قبل تلك الحال. فلمّا لم يَجُزْ حدوثُ القديم لم يَجُزْ أن يكون العالم مُحْدَثا لعلة قديمة. و إن كانت تلك العلة محدثة فلا يخلو مُحْدِثها أن يكون أحدثها لعلّة أو لا لعلّة؛ فإن كانت محدَثة لعلّة، وعلتها أيضا مُحْدَثة وجب أن تكون علة العلّة مُحْدَثة لعلة أخرى وكذلك أبداً إلى غير غاية؛ وذلك يُحيل وجود العالم جملةً لتعلّقه بما يستحيل فعلُه وخروجُه إلى الوجود. و إن كانت العلة والخاطر والداعى والباعث والمحرِّك محدَثةً لا لعلة، وكان فاعلها حكيما غير سفيه، جاز حدوثُ سائر الحوادث منه لا لعلّة، وكان حكيما غير سفيه، ولم يكن خروجه عن السفه بإحداث مُحْدَث واحد لا لعلة أولى من خروجه عنه بإحداث جميع الحوادث لا لعلة؛ وهذا يبطل ما توهموه إبطالا ظاهراً.

مسألة [فى علة الفعل الصادر عن الفاعل الحكيم]

فإن قال قائل: فهل وجدتم فاعلا حكيما يفعل الفعلَ لا لعلّة مع العلم والذكر؟ قيل له[1]: لا! إذا صحّ أن يوقعه على وجه يصح انتفاعُه به أو دفْعُ الضرّ عنه، فإن قال: فيجب جعل أمر القديم فى فعله على حال فاعلنا؛ قيل له: لا يجب ذلك لافتراقهما فى علة جواز النفع والضرر عليهما؛ وقد مرّ ذلك بما يغنى عن ردّه.

ويقال لهم: لولم يصح القضاء إلا بما شوهد ووُجد لوجب إحالةُ ما تذهبون إليه من إثبات حوادث لا أوّل لها، و إحالةُ القضاء على قدم الجسم وأنه لا أول لوجوده، و إحالةُ [١١و] قول من قال منكم بأن الهيولى والطينة قد كانت خَلَتْ من الكمية والصورة والكيفية وجميع الأعراض، و إحالةُ قول من قال إن الطبائع الأربع قد كانت غيرَ مركبة فى الأجسام، وقولِ من قال إن النور والظلام قد كانا فى القدم خالصيْن غير ممتزجيْن؛ لأن ذلك أجمع مما لم يُرَ ولم يُشاهَد؛ ولوجب على من نشأ فى بلاد الزنج، ولم يشاهد فيها إنسانا إلا أسود ولا ماء إلا عذبا ولا زرعا إلا أخضر أن يقضى على أنه لا إنسان ولا ماء ولا زرع إلا على

(١) به فى الأصل: لهم.

صفة ما وجد وشاهد ، حتى ينفى وجود الروم والصقالبة وماء البحار والأحمر والأصفر من النبات ؛ فلما لم يجب ذلك أجمع ، وكان القضاء بذلك قضاء بالجهل ، بطل التعلُّقُ بمجرد الشاهد والوجود ، وزال جميع ما يسألون عنه من هذا الجنس .

باب الكلام على القائلين بفعل الطباع

فإن قال قائل : لِمَ أنكرتم أن يكون صانعُ العالم طبيعةً من الطبائع وجب حدوثُ العالم عن وجودها ؟ قيل له : أنكرنا ذلك لأن هذه الطبيعة لا تخلو أن تكون معنى موجوداً أو معدوماً ليس بشىء . فإن كانت معدومة ليست بشىء ، لم يجزْ أن تفعل شيئاً ، أو أن يكونَ عنها شىء ، أو ينسبَ إليها شىء ؛ لأنه لو جاز ذلك ، جاز وجود الحوادث من كل معدوم وعن كل معدوم ؛ لأن ما يقع عليه هذا الاسم فليس بذات ولا يختص ببعض الأحكام والصفات . فلو كان منه ما يُحدِثُ الأفعال أو تجب عنه ، لصحّ ذلك من كل معدوم ؛ وذلك باطل باتفاق .

وإن كانت الطبيعة التى نَسَبَ إليها السائلُ حدوثَ العالم وعلّقه بها معنى موجوداً ، لم تخلُ تلك الطبيعةُ الموجبة عندهم لحدوث العالم من أن تكون قديمةً أو مُحدَثةً . فإن كانت قديمة ، وجب أن تكون الحوادث الكائنةُ عنها قديمة ؛ لأن الطبيعة لم تزَل موجودة ، ولا مانع من وجود الحوادث الموجَبَة عنها ، فيجب وجودها مع الطبيعة فى القِدَم ، كما يجب اعتمادُ الحجر مع وجود طَبْعِه ، وإحراقُ النار ، وانحلالُ الطَّبْع ، والإسكارُ مع وجود طبع النار ، والسَّقَمونيا ، والشراب ، إذا لم يمنع من ذلك مانعٌ ؛ فكذلك يجب وجودُ العالم فى القِدَم ، وإن كان مُحدَثاً مع وجود الطبع الكائنِ عنه عندهم ، إذا لم يمنع من ذلك مانع . وفى إطباقنا وإياهم على استحالة قِدَم الحوادث دليلٌ على أنها لا يجوز أن تكون حادثة عن طبيعة قديمة .

[١١ ظ] فإن قالوا : هذا يلزمكم فى قولكم إن صانع العالم لم يزل قادراً على إيجاده ؛ لأن قدرتَه على الإيجاد قديمة ، قلنا لا يجب ذلك من وجهين :

أحدها أننا نحن لا نزعم أن القديمَ ، سبحانه ، قادرٌ بقدرة فى الأزل على أن تكون الأفعال مع القدرة ؛ وإنما نقول إنه قادر على أن يستأنف الأفعالَ وعلى أن يحدثها فى زمان قد كانت

قبله معدومة ؛ ومحال أن تكون قدرةٌ على ما لم يكن معدوما قبل وجوده ؛ فلم يجب قدمُ الأفعال لِقدم القدرة عليها .

والأمر الآخر أننا نحن لا نزعم أن قدرة القديم سبحانه علةٌ للأفعال ، ولا موجبةٌ لها ، حَسَب ما تقولونه أنتم فى إيجاب الطبع لحَدَث ما يحدُث عنه ، وكونِه علةً له ، ووجوبِ كونه عنه . ولا نحيل أن توجَد قدرة القديم فى الأزل ، وهو غير فاعلٍ بها ، وإن كانت على صفة ما يصح أن يَفعَل بها ، وكان هو ، تعالى ، على صفة من يصح أن يفعل بها ، وكان المعدومُ المقدورُ مما يصح أن يخرج إلى الوجود ، ولا مانع يمنع من خروجه ؛ لأن قدرته ليست بعلةٍ ولا سببٍ لمقدوره ولا موجبةٍ له ؛ وأنتم تزعمون أن الطبعَ الكائنَ عنه العالمُ ، وكلَّ طبع كان منه أمرٌ من الأمور ، موجِبٌ لما يحدث عنه ومقتضٍ له ، إذا لم يمنع من ذلك مانع ؛ فبان الفرقُ بين قولنا وقولكم .

وكذلك الجواب إن ألزَموا هذا الإلزام فى إرادة الله تعالى للأفعال ، وإن كانت قديمة عندنا ؛ لأنها على قولنا إرادةٌ لكون الفعل على التراخى ؛ ولأنها ليست علة لوجود المراد .

فإن قالوا : إن هذا الطبع القديم هو شىء حىّ عالم قادر ليس بموجِبٍ للفعل ولا علةٍ له ، بل يفعل بالقدرة والاختيار ، أقرّوا بالحق وصانعِ العالم الذى نُثبِتُه ، وإن خالفونا فى تسميته طبعا ، وكان هذا عندنا محظوراً بالشرع لا بالعقل .

وإن كان الطبعُ المُحدِثُ للعالم مُحدَثا ، فلا يخلو أن يكون حادثا عن طبع أولا عن طبع ؛ فإن كان حادثا عن طبع أوجَبَه ، وجب أيضاً أن تكون تلك الطبيعةُ كائنةً حادثةً عن طبيعة أخرى أوجبتْها ، وكذلك القول فى طبع الطبع أبداً إلى غير غاية ؛ وهذا يُحيل وجودَ العالم ؛ لأنه متعلق بوجود ما لا غاية له ؛ وقد ثبت استحالةُ خروج ما لا غاية له إلى الوجود ، كما ثبتت استحالة اجتماع الحركة عن المكان والسكون فى المحل الواحد معاً . فكما تجب استحالة وجودِ العالم وحدوثِه ، لو عُلِّق باجتماع الحركة عن المكان والسكون فيه أيضاً معاً ، فلذلك أيضاً تجب استحالةُ وجوده وحدوثه ، إذا عُلِّق بوجود طبائع هى حوادث لا غاية لها ؛ وفى صحة وجود العالم وحدوثه دليلٌ على فساد هذا القول . [١٢ و]

وإن كانت الطبيعةُ الموجِبَة لحدوث العالم حادثةً لا عن طبيعة أوجبتها ، جاز أيضاً

حدوثُ العالم لا عن طبيعة أوجبته ، وحدوثُ الإسكار ، والإحراق ، والتبريد ، والتسخين ، وسائر الحوادث لا عن طبيعة ؛ كما أنه لو جاز حدوثُ مُحْدَثٍ واحدٍ لا من مُحْدِث لجاز حدوثُ سائر الحوادث لا من مُحدِث ؛ وهذا يبطل قولهم بإثبات طبيعةٍ حَدَثَ العالمُ عنها .

وعلى أن هذه الطبيعة ، إن كانت مُحْدَثةً ، فلا تخلو أن يكون أحدثها مُحْدِث أوْ لا ؛ فإن كانت حادثة من مُحْدِث ، فلا تخلو أن يكون أحدثها محدثُها بطبع أو بغير طبع ؛ فإن كان أحدثها بطبع وكان طبعُه أيضاً مُحْدَثا ، وجب أن يكون لطبعه محدِث ، ولمحدِثه طبعٌ مُحْدِثٌ له مُحْدِث أبداً ، إلى غير غاية ؛ وذلك محال . وإن كان مُحدِثٌ الطبيعة أحدثها بغير طبع ، جاز حدوث العالم أيضاً من مُحْدِث ليس بذى طبع ؛ وبطل إثباتُ الطبع . وإن كان مُحْدِثُ الطبيعة التى حدث العالم عنها قديماً ، وكان طبعه قديماً ، وجب قدمُ الطبيعة وقِدمُ العالم الـكائن عنها على ما بينّاه من قبل هذا ؛ وهذا ظاهر فى أنه لا يجوز أن يكون العالَم حادثا عن طبع من الطبائع .

وأما قول من قال إن العالَم بأسره مركبٌ من الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فإنه باطل من وجوه : أحدها أن هذه الطبائع أعراضٌ مُحْدَثة متضادّة على الأجسام ؛ لأنه محال اجتماع الحرارة مع البرودة فى محلّ واحد ؛ فيجب حدوثُ الحرارة بعد بطلان البرودة ، وكذلك الرطوبةُ بعد اليبوسة ؛ فهذه الطبائع جارية مجرى الحركة والسكون والسواد والبياض وسائر الأعراض المتضادة ؛ فيجب حَدَثُها واستحالة كونِها قديمةً أو بعضاً لـكلّيةٍ حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة قديمة أزلية ؛ لأن المُحْدَث لا يجوز أن يكون بعضاً للقديم ، كما لا يجوز أن تـكون جزئياتُ الحركة والسكون منفصلاتٍ عن كلّياتٍ قديمة ؛ فوجب القضاء على حدوث هذه الطبائع وأنها حادثة من غير طبائع . فـكذلك جائزٌ حَدَثُ سائر العالَم عن غير طبيعة .

وعلى أنا قد بيَّنَّا أن هـذه الأجناس أعراض ، وبيّنّا أن الأعراض لا يجوز أن تفعل شيئاً ؛ لأن الفاعل لا يكون إلا حيًّا عالماً قادراً قاصداً ، إذا كان فعله مُحْكَما ؛ فلم يَجُزْ أن تـكون هذه الطبائع فاعلة للعالَم .

ومما يدل على استحالة قدم هذه الطبائع أنها لو كانت قديمة ، وكان العالمُ حادثا عنها ،

لوجب قدمُه مع قدمها على ما بيَّنّاه من قبل ؛ إذْ لا مانع يمنع من كونه معها . [١٢ ظ]
فإن قالوا : كذلك نقول ، قيل لهم : فإذا كان الطبع قديماً أزلياً ، وكان الـكائن عنه قديماً أزلياً ، فَـلِمَ كان أحدهما بأن يكون موجِباً للآخر وسبباً له أولى من أن يكون المُسَبَّبُ سبباً وعلةً ؟ فلا يجدون فى ذلك مُتعلَّقاً .

وإن قالوا : العالَم مُحْدَث التركيب والتصوير عن اجتماع هذه الطبائع واختلاطها دون وجود ذواتها ، قيل لهم : فخبّرونا عن اختلاط هـذه الطبائع وامتزاجها : أهو هى أم معنًى سواها ؟ فإن قالوا : هو هى ، قيل لهم : فهى قديمة الأعيان ؛ فيجب قِدمُ تركيب العـالم وتصويره لقدم الاختلاط ؛ وإن قالوا: معنى سواها ، قيل: أقديم هو أم مُحْدَث ؟ فإن قالوا : قديمٌ ، قيل لهم : فيجب قِدَمُ التصوير والتركيب لقدم الاختلاط الموجِب لذلك ، وإن قالوا : مُحْدَثٌ ، قيل لهم : أفمِنْ طبع حَدَث أو من غير طبع ؟ فإن قالوا : من طبع غير الطبائع الأربع ، أقروا بطبع خامس ، وتركوا قولهم ؛ وإن قالوا : بغير طبع ، قيل لهم : فما أنـكرتم من جواز حدوث تركيب العالم وسائر الأشكال بغير طبع ؟ فلا يجدون من ذلك مخرجا .

ويُقال لهم : كيف اجتمعت هذه الطبائعُ الأربع وتركّبت فى الأجسام ، وهى لم تزَلْ متنافرةً متباينةً ، حَيِّزُ كل واحد فى القدم غيرُ حيز صاحبه ، وطبعُ كل شىء منها البعدُ عن صاحبه والنفورُ عنه ؟ وهل يجوز أن يجتمع شيئان ، أحدهما ثقيلٌ يهوى وينزل بطبعه ، والآخر خفيفٌ متصاعد بطبعه ، من غير جامع يجمعهما وقامع يقمعهما على الاجتماع ، لأن ما هذا سبيله متى لم يُقهر على الاجتماع لم يَزْدَدْ من الاجتماع والتقارب إلا بعداً ؟ فإن قالوا : ها هنا صانعٌ أو طبيعةٌ قَهَرَتْ هـذه الطبائع على الاختلاط والاجتماع بعد التنافر والتباعد والتضادّ ، تركوا قولهم ، وأثبتوا طبعاً خامساً وصانعاً غيرها ؛ وإن أجازوا ذلك بغير صانع ، أُلزِموا اجتماعَ الخفيف والثقيل ، والمنحدر والمتصاعد ، بغير سبب ولا جامع ، بل بسجيّتهما وسَوْمَ أنفسهما ؛ ولا فصل فى ذلك .

وأما اعتلالهم بأنهم لم يجدوا جسما يخلو من هذه الطبائع الأربع ، فوجب أن تـكون الأجسامُ مركبة منها ، فإنه يوجب عليهم أن تـكون الأجسامُ مركبةً من النور والظلام والألوان والطعوم والروائح والحركات والسكنات وسائر ما لا تنفك منه الأجسام ؛ وفى بطلان ذلك دليل على بطلان ما قالوا .

ومما يدل أيضاً على فساد ما يذهبون إليه من إثبات فعل الطبائع أنه لو كان الإسكارُ والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والرِيّ وغيرُ ذلك من الأمور الحادثة واقعةً عن طبيعة من الطبائع ، لـكان ذلك الطبعُ لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه ؛ فإن كان هو نفس الجسم [١٣ و] وجب أن يكون تَنَاوُلُ سائر الأجسام يوجب حدوثَ الإسكار والشبع والرِيّ ، ومجاورةُ كل جسم يوجب التبريدَ والتسخين ، لقيام الدليل على أن الأجسام كلّها من جنس واحد ؛ وقد عُلم أن الشيء إذا أوجب أمراً ما وأثّر تأثيراً ما ، وجب أن يكون ماهو مثله وما جانسه موجِباً لمثل حكمه وتأثيره ، كالسوادينْ الموجودينْ بالمحلّ ، والحركتيْن فى الجهة الواحدة ، وما جرى مجراها من الأجناس ؛ وفى العلم باختلاف ما يحدث عند تناول هذه الأجسام دليلٌ على أنه لا يجوز أن يكون الموجِبُ لشيء منه بعضَ الأجسام الذى هو مجانسٌ لسائرها ، وأنّ الشبع والرِيّ والإسكار لَوْ وجبت عن تناول الطعام والشراب لوجب حدوثُ ذلك عند تناول الحصى والتراب والقَث والحنظل وأن يحدثَ الرِيُّ والإسكارُ عند شرب الخل والبَلَسان وسائر المائعات والجامدات أيضاً ، لأنهما من جنس الطعام والشراب .

وإن كان ذلك الطبع الذى يومئون إليه عرضاً من الأعراض فسدَ إثباتُه فاعلاً من وجوه :

أحدها أن الأعراض لا يجوز أن تـكون فاعلة ، كما لا يجوز أن تفعل الأفعال الألوانُ والأكوانُ وغَيرُهما من أجناس الأعراض ، وكما لا يجوز أن يَصْنَع دقائقَ المحكمات من الصياغة والنساجة والـكتابة شىءٌ من الأعراض ، ولا الميتُ ولا الجمادُ . وعلى أنه لو جاز وقوع هذه الأفعال من الشبع والرِيّ والإسكار والصحة والإسقام من الأعراض ، لجاز وقوعها من الموات ؛ ولو جاز ذلك ، لجاز أن نفعل نحن جميع ذلك ؛ لأننا قادرون عالمون مُريدون ؛ فوقوعُ هذه الأفعال من الحى العالم القادر أقربُ فى عقل كل عاقل من وقوعها من الأعراض والموات ؛ وفى تعذّر ذلك علينا دليل على أنه أشد تعذراً على من قَصُرَ عن صفتنا ؛ ولأن هذه الأمور لو كانت حادثة عن طبائع ، هى أعراضٌ موجودةٌ بهذه الأجسام المطبوعة نحو النار والطعام والشراب ، لم تَخلُ تلك الأعراض من أن تـكون موجودة بالأجسام عن طبيعة أو غير طبيعة ، فإن كانت موجودة بها عن طبيعة أخرى وجب تعلق ذلك بما لا غاية له، كما بيّناه من قبل ؛ وإن كانت موجودةً عن غير طبيعة ، جاز أن تحتمل أيضا الأجسامُ

وجودَ الإسكار والشبع والريّ عن غير طبيعة توجب ذلك ؛ وهـذا يبطل إثبات الطباع إبطالا ظاهراً .

ويقال لهم أيضاً : خبِّرُونا عن هذه الطبائع من أى أجناس الأعراض هى ؟ ومن أى قبيل هى ؟ فلا يجدون إلى ذكر شىء سبيلا .

ومما يدل على فساد فعل الطباع أيضاً أنه لو جاز وقوعُ بعض [١٣ ظ] الحوادث من الشبع والريّ ، والصحة والسّقم ، واللذة والألم ، من طبع ليس بحىّ ولا قادر ولا قاصد ، لجاز وقوع الإرادة والنظر والكتابة ودقائق الصياغة والنجارة من طبع وعن طبع ليس بحىّ ولا قادر ولا عالم ؛ كما أنه لو جاز استغناء بعض الحوادث عن مُحْدِث لجاز غنى سائرها عن ذلك ؛ فلما كان جهةُ تعلّق الإرادة بفاعل حى قادر هى كونُها فِعْلا حادثا دون كونها إرادةً ، ثبت أن سائرَ الحوادث المشاركة للإرادة فى وصف الحدوث محتاجةٌ إلى ما تحتاج إليه الإرادة من فاعل حىّ قادر .

ومما يدل أيضاً على إبطال قولهم بفعل الطبائع علمُنا بوجوب وجود كل معلول بعلة ، كلما وُجدت وتكررت ، وكلما وُجد مثلُها ، ووجوبِ كثرة المُسَبَّبات عند كثرة أسبابها ، على قول من أثبت السبَب والمسبَّب . ألا ترى إلى وجوب كون العالِم عالماً بالشىء والمريد مريداً له كلما تكررت له الإرادة والعلم له وُجِدَ به أمثالُها فى كل وقت وزمان ، ولم يَجُزْ أن توجَد به علةُ الحكم فى بعض الأماكن والأزمان ولا يوجَد الحكمُ ؟ وكذلك يجب عند القائلين بتولُّد الألم عن الضرب وذهابِ الجسم عند الدفعة أن يكثرا عند كثرة أسبابهما ويشتدّا عند كثرة الضرب والاعتماد والدفع . وكذلك يجب لو كان الإسكارُ والشبع والرى ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقْى والتسميد وحَمْى الشمس ، لوجب أن تزداد هـذه الأمور ما كانت الأجسام محتملةً لها عند وجود أمثال ما أوْجب ذلك وتناوله ؛ فكان يجب أن يزيد الزرع ويَنْمِىَ ، وإنْ بلغ حد النهاية فى مستقرّ العادة ، إذا أُديمَ سَقْيُه وأُكْثِر تسميده وإظهارُه للشمس ، حتى يزيد أبداً وينمى ، وأن توجِب له هذه الأمورُ الزيادةَ ، فى غير إبّان الزرع وحينه ، كما توجِب ذلك فى وقت عادة خروجه . وفى علمنا أن السقى والتسميد يعود بتلفه ، إذا بلغ مقداراً ما ، وأنه لا يوجب له فى ذلك غير حين نمائه ، دليلٌ على سقوط ما قالوه . وكذلك فلو أن الإنسان أكل وشرب فوق شِبَعِه ، لم يحدث له أبداً من الشِّبَعِ والرِىِّ ما يحدث عند

الحاجة إلى تناول الطعام والشراب ، بل يصير ذلك ضرراً وألماً . و إذا كان هذا هكذا وجب بطلانُ ما قالوه ، وفسد أن تكون الطبائعُ التى فى هذه الأشياء بزعمهم موجبةً لهذه الأمور ، لا على حد إيجاب العلة للحكم ، ولا على سبيل ما تولّد عن سبب يوجبُه ، على مذهب أصحاب التولد . وقد ثبت أيضاً بما قدمناه أنه لا يجوز أن تكون الأعراضُ فاعلةً للأفعال ؛ فبطل ما يثبتونه من [١٤ و] فعل الطبائع أو إيجابها لهذه الحوادث .

فأما ما يهذون به كثيراً من أنهم يعلمون حِسًّا واضطراراً أن الإحراق والإسكار الحادثيْن واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب ، فإنه جهل عظيم . وذلك أن الذى نشاهده ونحسّه إنما هو تغيُّرحال الجسم عند تناولِ الشراب ومجاورةِ النار وكونِه سكرانَ ومحترقاً ومتغيراً عما كان عليه فقط ؛ فأما العلم بأن هذه الحالة الحادثة المتجددة من فِعْلِ مَنْ هِىَ ، فإنه غير مشاهَدٍ بل مُدْرَك بدقيق الفحص والبحث : فمن قائل إنه من قديمٍ مخترعٍ قادرٍ ، وهو الحق الذى نذهب إليه ؛ ومن قائل يقول إنه من فعل الإنسان الذى جاور النارَ وتناول الشرابَ ومتولّدٌ عن فعله الذى هو سبب الإحراق والإسكار ؛ ومن قائل يقول إنه فعل الطبع فى الجسم ، ولا أدرى أهو نفس الجسم المطبوع أم معنى فيه ؛ ومن قائل يقول إن الطبع عرض من الأعراض ؛ فكيف يُدْرَك حقيقةُ ما قد اختُلِفَ فيه هذا الضربَ من الاختلاف ، بالمشاهدة ودَرْكِ الحواس ؟ ولو جاز لزاعم أن يزعم أنه يعلم صحة فعل الطبع فى الجسم لما حدث من هذه الأمور ، اضطراراً ، لجاز لنا أن ندعى أنا نعلم كذب مُدَّعى ذلك اضطراراً ، وأنه هو مضطرٌ إلى ذلك ؛ وهذا مما لا حيلة لهم فى الخلاص منه . وقد ثبت أن ما يُعلم بالضرورة ودَرْك الحواس لا يجوز أن يجتمع على جَحْدِه و إنكاره قومٌ بهم تثبت الحجة وينقطع العذرُ ، كما لا يجوز مثلُ ذلك فى جحد وجودنا السماء فوقنا والأرض تحتنا ، وسماع كلام السائل لنا فى هذا الباب ؛ وفى جحد أكثر العالم والأمم لفعل الطباع والعلم بهذه الطبائع أصلاً دليلٌ على جهل مدّعى هذه الدعوى .

وعلى أن كثيراً من المتكلمين ينكر العلم بوجود حوادث هى إحراق و إسكار من جهة الاضطرار ؛ فكيف يَعْلم حدوثها من مُحدِث بعينه وعن شىء بعينه اضطراراً ؟ وكثير من الناس يجهلون وجود هذه الأعراض وأعيانها ، فكيف يُضطرون مع ذلك إلى العلم بفاعلها ؟ وعلى أن سائر المتكلمين وأهلَ التحصيل قد أطبقوا على أن حدوث الشىء وكونَه عن عدم

لا يُعلم اضطراراً ؛ فكيف يُعلم ممّن حدث ؟ وعن أى شىء حدث اضطراراً ؟ والعلم بحدَث الشىء وما حدث عنه فرعٌ للعلم بأنه مُحدَث ؛ فإذا لم يَعلَمه مُحدَثا ، اضطراراً ، ولم يشاهده معدوما قبل وجوده وموجوداً بعد عدمه ، فكيف يُضطَر إلى العلم بمُحْدِثه ، لولا الغفلةُ والذهاب [١٤ ظ] عن التحصيل ؟

ويُقال لهم فى هذا أيضاً : لو قال لكم قائل من المعتزلة القائلين بالتولد : إننى أعلم حدوث الألم وذهابَ السهم والحجر متولدينْ عن الرمى والدفع والاعتماد ؛ وكذلك الكسرُ والقطع وتأليفُ الأجسام عند حركات البنائين واعتمادهم ؛ وإننى أشاهده وأحسّه ، اضطراراً ، هل كان فى دعوَاه ذلك إلا بمنزلتكم فى ادعاء فعل الطباع ؟ لأنه يقول : وَجَدْتُ هذه الأمورَ تحدث عند الرمى والاعتماد والضرب والزجم والصكّة وأحسُّ ذلك ، فيتعلق فى ذلك بمثل مابه تعلقتم ؛ فإن سوّغوه ذلك ، صاروا إلى إثبات التولّد وتركوا القول بفعل الطباع ، وإن امتنعوا منه لم يجدوا إلى الفصل سبيلا .

وتُعارِضُ المعتزلةُ فى القول بتولّد هذه الأمور عن الصكّة والضرب والرمْيَة بقول المثبتين للطباع ؛ فلا يجدون فى ذلك فصلا .

وإن قال أصحاب الطبائع : قد تُوجد هذه الحركاتُ والاعتمادات أحيانا غير متولدة ، لما ادعته المعتزلة ؛ فبطل أن تكون متولِّدة فى حال من الأحوال ، يقال لهم : وكذلك قد يوجد تناولُ الشراب ومجاورةُ النار أحيانا مع عدم الإحراق والإسكار ؛ فبطل أن يكون الإحراقُ واجبا عن فعل الطباع . فإن قالوا : إنما تفعل طباعُ الأغذية والأدوية مع عدم المانع لها ، قيل : وكذلك إنما تتولد هذه الأسبابُ مع عدم الموانع من مسبِّباتها ؛ ولا فصل فى ذلك .

فأما قول كثير من هؤلاء إن للفلك طبيعة خامسةً ليست بحرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، فإنه أيضاً قول باطل لا حجّةَ عليه ؛ فيقال لهم . لِمَ قُلْتمُ ذلك ؟ وما دليلكم عليه ؟ فإن قالوا : لأنا وجدنا الفلك يتحرك حركة دورية أبداً سرمداً ، ولا يصح أن يتحرك فى جهات العالم الستّ ، ولا أن يقف ويسكن بدلا من الحركة ، فوجب أن تكون له طبيعةٌ خامسة ؛ لأن الدّال على طبائع الأجسام حركاتُها فى جهة العلو والسفل ، فيقال لهم :

لم قلتم هذا ؟ وما الحجة فيه ؟ وما يدريكم أن الفلك لا يجوز أن يسكن يوما ما ، ولا أن يتحرك حركة مستقيمة فى إحدى الجهات الست ، وإن كنتم لم تجدوا ذلك قط ؟ فإن قالوا : لأن ذلك لو جاز لجاز أن يتحرك الماء والأرضُ سَوْمَ أنفسهما إلى فوق ، وأن تتحرك النار سَوْمَ نفسها إلى أسفلَ ، قيل لهم: ما أنكرتم من جواز ذلك ، إن كان ها هنا متحركٌ يتحرك سَوْمَ نفسه بغير مُحَرِّك يحركه ؟ وما فى وجودكم لتَعَذُّر هـذا اليومَ[1] ما يدل على استحالته . [١٥ و] ثم يقال لهم : ما الدليل أولا على أن ها هنا متحركا يتحرك سَوْمَ نفسه بغير محرِّك يحركه ويخترع فيه الحركة أو من غير أن يكون قادرا على تحريك نفسه ومختارا لذلك ؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا .

ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا استواء طبع الهواء والنار والماء والأرض ؛ لأن النار والهواء يتحركان أبدا صُعُداً سَوْمَ أنفسهما ، ولا يتحركان فى غير هذه الجهة ؛ فيجب استواء طبعهما لاستواء حركتيهما ، إن كان اختلافُ الحركات دالاً على اختلاف الطباع ؛ وكذلك يجب اتفاقُ طبع الماء والأرض لاتفاق حركتيهما إلى جهة السفل ؛ وهذا ترك لقولهم إن الماء رطب ، والأرض يابسة ، والهواء رطب ، والنار يابسة . فإن قالوا : الأرض أقرب حركة من المركز من الماء ، فوجب اختلاف طبعيهما ، قيل لهم : فوجب مخالفةُ طبع الصفحة التى نحن عليها من الأرض لطبع الصفحة التى تلى المركز ؛ لأن ذلك أقرب حركة إلى المركز ؛ وكذلك القول فى تركيب الصفحات ؛ وهذا ترك قولهم .

ويقال لهم : ويجب على اعتلالكم هذا أن تقضوا على اتفاق طبع كلِّيَّة الماء والأرض والنار والهواء ؛ لأن من طبع كلّيّات هذه الأشياء الوقوفَ فى عالمها الذى هو موضع مركزها وأنْ لا تتحرك عنه ؛ فإن صاروا إلى ذلك تركوا قولهم ، وإن قالوا : اتفاق كلّيّات هـذه الأشياء فى السكون فى مراكزها ومواضع كلِّيَّاتها لا يدل على اتفاق طباعها ، قيل لهم : وكذلك اختلاف حركات جزئياتها الموجودة فى عالمنا لا يدل على اختـلاف طباعها ؛ ولا فصل فى ذلك .

ويقال لهم أيضاً : يجب على موضوعكم هذا أن يكون طبعُ جزئيات هذه الأشياء مخالفاً

---

(١) فى الأصل « وما » بدل ما ؛ وهو فى أغلب الظن خطأ به لا يستقيم المعنى .

لكلّيّاتها ، وأن تكون طباعُها خلافَ طباع كلّيّاتها ؛ وذلك أن من شأن هذه الجزئيات الموجودة فى عالمنا الحركةَ ومن شأن كلياتها السكون والوقوف ؛ فيجب لذلك اختلافُ طباع الجزئيات والكليات ؛ فإن مرّوا على ذلك تركوا قولهم ؛ وإن أبَوْه قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً من اتفاق طبع الفلك والنار والهواء والماء والأرض ، وإن اختلفت حركات هذه الأمور ؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلا .

باب الكلام على المنجّمين

[١٥ ظ] إن قال قائل : فما أنكرتم أن يكون صانع هذا العالم ومصوِّرُه ومدبِّرُه ونافعُه وضارُّه ومبتليه الأفلاكَ السبعةَ التى هى الطوالع : الشمس والقمر وزُحل والمرِّيخ والمشترِى والزُّهَرَة وعُطارد ؟ قيل له: أنكرنا ذلك لعلمنا بحدوث هذه النجوم ، وأنها جارية مجرى سائر أجسام العالم ؛ وذلك أنه قد جاز عليها من الحدِّ والنهاية والتأليف والحركة والسكون والانتقال من حال إلى حال ما يجوز على سائر أجسام العالم ؛ فلو جاز أن تكون قديمة ، مع ما وصفنا ، لجاز قدمُ سائر الأجسام .

والدليل على حدوث هذه الأفلاك علمُنا بأن الشمس تكون فى برج الحَمَل ، ثم تنتقل إلى برج الثور ، ثم إلى غيرهما من البروج ؛ وقد علمنا أنها لا تجوز أن تكون كائنة فى برج الحمَل ومتحركةً إليه لِعَيْنِها ونفسها ؛ لأن ذلك لو كان كذلك ، لم تُعْلَمْ نفسُها إلا وهى كائنة فى برج الحمل ، ولوجب أن تكون لم تَزَلْ كائنة فيه لِعَيْنِها ، ولا تزال كذلك وأن يستحيل خروجُها عنه وانتقالُها منه ، إذ كانت كائنةً فيه لعينها ، كما أنها إذا كانت قديمة لعينها وجوهراً لعينها استحالَ خروجها من القدم والجوهرية ؛ وفى علمنا لخروجها من كل برج إلى غيره وأن كونها فيه مضادٌّ لكونها فى غيره دليلٌ أنه لا يجوز أن يكون كونها فى هذه البروج قديماً ؛ لأن ذلك لو كان كذلك ، لوجب أن تكون فى برج الحمل فى حال كونها فى برج الثور ، ولم تكن بأن تكون فى أحد المكانين بأولى من أن تكون فى الآخر ، إذا كان كونها فيهما قديماً لم يزَلْ موجوداً ولا يزال كذلك موجوداً ؛ وإذا لم يَجُزْ ذلك ثبت حدوثُ حركات هذه الأفلاك وأكوانِها ، وثبت بذلك حدوثها ؛ لأنها عندنا وعندهم لم

توجد قط منفكة من هذه الأكوان ؛ وما لم يسبق الحوادثَ فواجبٌ كونُه مُحْدَثاً . وقد أفسدنا من قبل قولَ من زعم أن الحوادث لا أول لها بما يُغْنى عن ردِّه ؛ فوجب القضاء على حدوث هذه الأجسام ، وقد قام الدليل على أن الجسم المُحْدَث لا يصح أن يفعل فى غيره ، وأنه لا توجد أفعالُه إلا فى نفسه ؛ فلم يَجُزْ أن تكون هذه الآثارُ الأرضية من فعل الأفلاك ؛ إذ ليست هذه الأفعال موجودة بذواتها .

وعلى أن هذه الأفلاك ، إذا ثبت حدثُها بما وصفناه ، فلا تخلو من أن يكون لها مُحْدِث مدبِّرٌ ، أو لا محدث لها ولا مدبِّر ، فإن لم يكن لها محدِثٌ ، جاز وقوعُ الآثار الأرضية والعلوية وسائر الحوادث من غير مُحْدِث هو فلك أو غيره ؛ وإن كان لها محدِثٌ ، فلا يخلو أن يكونأ حدثها بالطبع أو بالقدرة والاختيار ؛ فإن كان أحدثها بالطبع ، وجب أن تكون قديمة لقدم الطبع الذى وَجَبَت عنه ، على مابيَّناه ، وخرجت عن أن تكون [١٦و] مُحْدَثةً ؛ وقد بينا فسادَ ذلك من قبل ، وجاز أن تكون سائر الحوادث والتأثيرات حادثةً بطبع ذلك الصانع المحدِث لهذه الأفلاك دون طباع هذه الكواكب ؛ فتكون كل الحوادث واقعة بطبع ذلك الفاعل ؛ وإن كان أحدثها بالقدرة والاختيار ، فلا يخلو أن يكون قادراً على ألاَّ تكون الحوادث التى يوجبون وجودَها عند كون الشمس فى برج الثور ومقابلتها لما قابلته ، أو غيرَ قادر على ذلك ؛ فإن كان غير قادر عليه وجب ممانعةُ هذه الأفلاك له وغلبتُها إياه ؛ وذلك يقتضى نقصَه وحدوثَه ؛ وإن كان صانعُها قادراً على المنع من وجود هذه التأثيرات مع وجود الأفلاك ومقابلتها وتربيعها وتسديسها وثبوت طبائعها ، ويقدر على إيجاد غيرها من الحوادث ، بطل أن تكون لهذه الكواكب أفعالٌ وتأثيرٌ وطباعٌ توجب حدوث ما يحدث فى عالمنا ، وثبت أن ذلك أجمعَ فعلُ فاعلٍ قادرٍ مختارٍ ، يُحدثه إذا شاء ، ويتركه إذا شاء ؛ ومما يدل أيضاً على أنه لا يجوز أن تكون هذه التأثيراتُ والحوادثُ الأرضية والسماوية من فعل هذه الكواكب أنها لو كانت من فعلها لم تَخْلُ من أن تكون فعلت هذه الأمور ، وهى قادرة عليها أو غير قادرة على ذلك ؛ فإن كانت غير قادرة على ذلك استحال وقوعُ الأفعال منها كما يستحيل وقوع القصد والاختيار وحل الأشكال وعمل الهندسة ودقائق الكتابة والنساجة والزرع والمساحة عندهم وعندنا ، ممن ليس بقادر ؛ وذلك لأن الفعل إنما تعلق بفاعل حىٍّ قادر من حيث كان فعلا ؛ فإذا جاز وقوعُ بعض الأفعال

من غير قادر ، خرج جميعها عن الحاجة إلى التعلق بقادر؛ وفى بطلان ذلك دليل على أنها لا تجوز أن تكون غير قادرةً . وإن كانت قادرة على ما كان منها ومختارة له فلا يخلو كل واحدة منها، قديمةً كانت أو محدَثةً ، من أن يكون قادراً على ممانعة الآخر من فعله والاستبداد بوجود مراده دون مراد مخالفه ، أو لا يكون فيها قادراً على ذلك ، أو يكون بعضُها قادراً على هذا وبعضها غير قادر عليه ؛ ويساقُ معهم دليلُ التمانع بعينه ، فإنه مفسدٌ لقولهم وموجب لحدوث سائر هذه الأفلاك ؛ وفيه ترك تدينُّهم بقِدَمها .

فأما من قال من المنجمين إن هذه الكواكب مُحْدَثةٌ وأنها حيةٌ قادرةٌ قاصدة فإنه جوّز تمانعُهَا ولحوقَ العجز بها ، فإنهم لا سبيل لهم إلى العلم بكونها قادرة مختارة ؛ وما معهم فيه سوى الدعوى ؛ فيقال لهم : لِمَ قلتم إن هذه الأفلاك حية قادرة ؟ فإن قالوا : لظهور ما ظهر من سيرِها وقطعِها البروج وكونها فيها على ترتيب ونظام وفى الأوقات المعلومة ، [١٦ ظ] قيل لهم : وما الدليل على أن هذه الحركات من فعلها وأنها قادرة عليها ، مع علمنا وإياكم بأنه قد يتحرك الحى والميت والقادر ومن ليس بقادر ، فما فى ظهور الحركات منها ما يدل على أنها قادرة ؟ وما أنكرتم أن يكون صانعُها خالقاً السير وقطع البروج فيها ؟ فإن قالوا: الذى به نعلم أن ما يظهر من حركات الناس وتصرُّفهم فعلٌ لهم به نعلم أن سير هذه الكواكب وكونَها فى البروج فعلٌ لها ؛ يقال لهم : لِمَ قلتم ذلك ؟ وما أنكرتم أن يكون علمُ الإنسان بأن نفسه فاعلةٌ لقيامه وقعوده وضروب تصرُّفه المتعلق بقدرته هو وجوده لنفسه قادرةً على ذلك ومختارةً له ، وعلى خلاف صفته إذا دُفع وسُحب واضطُر إلى حركة مثل حركة الحى والفالج ، وأن يكون علمه بأن غيره من الناس المتصرِّفين فى الصياغة والكتابة مختارون لذلك وقاصدون إليه وقادرون عليه ، يقع اضطراراً من وجه يَلزم النفسَ العلمُ به ؛ لإننا قد نُضْطَر إلى علم كون المريد منا مريداً والقاصد قاصداً ، وأنه بالصفة التى إذا كنا نحن عليها سُمِّينا قادرين ، عند أحوال تظهر منهم ليست بأسباب لكونهم قادرين ولا دالةً على ذلك ، ولكنا نُضْطر عند مشاهدتها والعلم بها إلى كونهم قاصدين وأنهم بصفة القادرين على سبيل وضع العادة ومُسْتَقَرِّها ؛ كما نُضْطر إلى خَجَل الخَجِل ووَجَل الوَجِل وشجاعة الشجاع أو جُبْن الجبان ، عند أمورٍ تظهر منهم ليست بأسباب الشجاعة والجبن ولا دالةً عليها ؛ ولكن العادة جارية بحصول العلم الضرورى بأحوالهم عند حصولها . وإذا كان ذلك

كذلك ، ولم نكن مضطرين إلى العلم بأن النجوم مختارةٌ قادرةٌ حيةٌ ولا عالمين بذلك من جهة الاستدلال ، لفقد الدليل عليه ، ثبتَ أنه لا سبيل لهم إلى العلم بأنها حية قادرة .

وعلى أنه لو قال قائل: إن ما يظهر من حركات النجوم وسيرها ودوران الفلك على نمط واحد وسجية واحدة غير مختلفة يدلّ على أنها مجبولة على ذلك ، ومضطرة إليه ، ومطبوعة عليه ، على قول أصحاب الطباع ، لكان ذلك أقربَ؛ لأن المطبوع المجبول على الفعل من شأنه أن يكون ما يُضْطَرّ إليه على سجية واحدة ؛ وليس كذلك المتصرفُ باختياره ؛ لأنه يفعل الشيء وضِدَّه وخلافَه ؛ فتأثيرات هذه النجوم لما تؤثره على سَنَن واحد يجرى مجرى تأثير النار والثلج للتسخين والتبريد على سجية واحدة ، وتأثير الطعام والشراب وما جرى مجرى ذلك ؛ فما ظهر من حركاتها أقرب إلى أن يدل على قول أصحاب الطباع .

فأما استدلال من استدلّ منهم على حياة الفلك الأعظم وهذه الأفلاك التى دونه لعظم أجرامها [١٧ و] وضيائها و إشراقها وعلوّ شأنها ، فإنه من وساوس النفوس ؛ وذلك أن عِظَم الجسم وعُلوّ مكانه وشدةَ إشراقه وضيائه لا يدل على كونه حيًّا ، وكذلك ظلمةُ الجسم ، ولطافته وصغرُ شأنه ، لا يدل على المنع من كونه حيا ، لأنه قد يكون المضىء العظيم غيرَ حىّ ، والخسيسُ المظلم اللطيف من الأجسام حيا درّاكا ، كالذرّ والبقّ وماجرى مجرى ذلك ؛ فلا تعَلُّقَ فى هذا .

وأما تعلقهم فى إثبات تأثيرات هذه الكواكب بِحَمْى الزمان عند قرب الشمس و بَرْدِه عند بعدها عن عالمنا وكَوْنِ الاعتدال فى زمن الخريف والربيع عند توسّطها ، فإن ذلك أجمع لا يدل على أن ما يحدث فى عالمنا من هذه الأمور من فِعلِها ، كما لا يدل حدوث التبريد والتسخين فى الأجسام عند مجاورة الثلج والنار على أن ذلك من فِعْلها . وكل شىء نقضنا به على القائلين بفعل الطباع بهذا الاستدلال فهو بعينه ناقض لتعلق المنجِّمين به .

ومما يدل على ذلك أيضاً أن هذه الحوادث الأرضية لا تخلو أن تكون واجبة عن ذوات الأفلاك أو عن أكوانها فى هذه البروج ؛ فإن كانت كائنة موجَبة عن ذواتها وجب أن تكون سائر الأجسام موجِبة لمثل ما توجبه هذه الأفلاك من هذه الآثار ، لقيام الدليل على تجانُس الأجسام وتماثل جِرْم المشترى وزُحَلَ والشمس والقمر ؛ فكان يجب أن يكون

تأثير كل شيء منها كتأثير غيره سواء؛ وكذلك سائر أجسام العالم. وعلى أنه لا بد أن تكون هاهنا جهةٌ من قِبَلها يصحُّ العلم بأن ذواتِ هذه الأجرام وأنفسها توجب حدوث هذه الآثار؛ وفي تعذُّر ذلك عليهم دليلٌ على فساد هذه الدعوى؛ وإنْ كانت هذه الحوادث إنما تحدث عن أكوان هـذه الأجسام في تلك البروج فيجب أن يكون كون القمر والمشترى في برج الحمل موجباً لما يوجبه كون الشمس فيه؛ لأن كَوْن كل جرم، نيّراً كان أو غير نير، رطبا كان أو يابسا، في المكان من جنس كون غيره فيه. ألا ترى أن كون الزئبق والبَلَسان في القدح والمكان المعيّن من جنس كون الماء فيه؟ وكذلك كونُ الجمرة في المكان من جنس كون قطعة الثلج فيه؟ وإذا ثبت ذلك، وجب أن يكون كونُ كل كوكب في برج من هذه البروج موجبا لمثل ما أوجبه كونُ غيره فيه؛ لأن الشيئين المتماثلين يجب أن يكون تأثيرهما والموجَبُ عنهما واحداً. ألا ترى أنه لما كان كون القمر في برج الحمل من جنس كَوْن الشمس فيه، وجب أن يصير كل واحد من الـكونيْن في تلك المحاذاة وذلك البرج بعينه؟ فـكذلك يجب أن يكون سائر موجَباب الـكونيْن واحداً. وكذلك السوادان المتماثلان يجب أن يكون تأثيرهما [١٧ ظ] في المحل والمنظر تأثيراً واحداً؛ ولا يجوز أن يكون أحدهما مسوِّداً والآخر مبيِّضاً. وكذلك الحرارتان والبرودتان لا يجوز أن تـكون إحداهما مسخِّنة والأخرى مبرِّدة. فإذا كان ذلك كذلك، وجب أن يكون تأثير الشمس، إذا كانت في برج الحَمَل، هو تأثيرُ المرّيخ وزُحَلَ إذا كانا فيه، وأن يكون كوننا نحن في ذلك البرج لو وُجِدنا فيه، أو بعضُ الحجارة موجِبا من التأثير مثل الموجَب عن كون الشمس فيه. وإن لم يصح وجود نجم من هذه الطوالع في مكان الآخر وفلـكه، وجب أن يؤثر كون الشمس في البرج والدقيقة في الدرجة، إذا كانت مقارنة لزُحَلَ أو مقابلة لبعض الطوالع، ما تؤثِّره إذا لم تكن تلك في المقابلة والمقارنة. وفي إجماعهم على بطلان ذلك دليل على أن هذه التأثيراتِ لا يجوز أن تـكون واجبةً عن ذوات هـذه الأفلاك، ولا عن ذوات أكوانها في البروج، ولا كائنة عنها على سبيل الطبع، ولا على وجه القدرة والاختيار، فلا معنى إذن لنسبة هذه الآثار إلى الأفلاك.

فإن قال قائل منهم: ما أنـكرتم أن يكون تعلق هذه الآثار بالأفلاك ونسبتُها إليها على حسب تعلق الحـكم بالعلة ونسبتِه إليها، وذلك كـكون العالِم عالماً، والقادر قادراً، والمتحرك

متحركا ، الواجبِ عن العلم والقدرة والحركة ، لا على سبيل الفعل ولا على سبيل الطبع ؟ قيل له : لا يجب ما قلتَه من وجوه .

أحدها أن الحكم عندنا الذى زعمتَ أنه موجَب عن العلة ليس هو شيئاً غيرَ العلة ؛ بل كونُ العالِم عالماً ، والمتحرك متحركا ، ليس بمعنى أكثر من وجود الحركة والعلم فقط ؛ فيجب على هذا ألاّ تكون هذه الحوادث الكائنة فى الأرض معنى سوى ذوات الكواكب أو كونها فى تلك البروج ؛ وهذا جهل لا يصير أحد إليه .

والوجه الآخر أن الحكم الواجب عن العلة لا يصحُّ أن ينفصل عن العلة ولا عن الذات التى توجد بها العلةُ ؛ فلذلك لم يَجُزْ أن تكون الحركة موجِبة لكون غير من وجدت به متحركا ؛ وكذلك العلمُ والإرادةُ وسائر ما يُوجِبُ حكما لا يجوز أنه يوجِب حكما فى غير محله ؛ فيجب إذا كان ذلك كذلك ألاّ توجِب أنفسُ هذه الأفلاك وكونُها فى البروج شيئاً من التأثيرات إلا فى أنفسها ومواضع أكوانها ، وفى العلم بانفصال هذه الأفعال عن ذوات البروج ومحل أكوانها دليلٌ على فساد تشبيههم ما ادعَوْه بالعلة والحكم .

فإن قالوا : أفليس الفعل والعدل والتفضل يوجب كونَ الفاعل فاعلا والعادل عادلا ، وإن لم يُوجَدْ ذلك فى محله ؛ لأن الفعل والعدل من الله تعالى منفصل من ذاته تعالى ؟ قيل لهم : ليس للفاعل بكونه فاعلا وعادلا حكمٌ أكثر من وجود الفعل والعدل منه ؛ [١٨و] وليس يتغيَّر حكم نفسه بوجود الفعل ، كما يتغير حكم من ليس بعالم ولا مريد بوجود العلم والإرادة ؛ فسقط ما سألتم عنه .

فإن قال منهم قائل : ما أنكرتم أن يكون تعلق هذه الحوادث بالأفلاك على حسب تعلق الفعل المتولّد بما ولّده من الأسباب ؟ قيل : أنكرنا ذلك لأمور :

أحدها أن التولُّدَ عندنا باطل ، غير ثابت فى أفعال الخلق ولا فى أفعال الخالق تعالى ، فلا معنى لتشبيه الأمور به .

والوجه الآخر أن هذه الحوادث لا تخلو أن تكون متولِّدة عن ذوات الأفلاك وجواهرها أو عن أكوانها فى البروج ، فإن كانت متولدة عن ذواتها ، فقد ثبت عند كل أحد ممن ينفى التولُّدَ ومن يثبته أن ذوات الأجسام لا تولد شيئاً . وعلى أنه لو جاز توليدها لهذه التأثيرات لوجب توليدُ الشمس لمثل ما يولده القمرُ وتوليدُ الصخور الصلاب وسائر

الأجسام لما تولّده ذواتُ هذه الأفلاك ، لأنها كلّها من جنس واحد ، وهذا باطل عندنا وعندهم .

وإن كانت هذه الحوادث متولّدة عن أكوان هذه الأفلاك فى البروج وجب أن يكون كون الشمس فى برج الحمل مولِّداً لما يولّده كونُ المشترى والقمر فيه ، وذلك باطل عندهم . وإنما وجب ذلك لما قلناه من وجوب تجانس هذه الأكوان فى المكان الواحد مع تغاير الكائنين فيه ، وفى بطلان هذا دليل على فساد ما ظنوه من ذلك . ويجب ، إن لم يصح كونُ الشمس سائرة فى برج القمر وكائنةً فى الدقائق التى يكون فيها القمر ، أن يكون كونُ الشمس فى تلك الدقيقة من فلكها ومن البروج مؤثِّراً لذلك الحادث ، متى وُجد ، سواء كان فى مقابلة الكائن فيه شئ أو لم يكن ، وسواء رَبَعَ الكوكبَ أو سدَّسه ، لأن الكوكبين فى ذلك المكان لا شك من جنس واحد ، فبطل بذلك ما قالوه .

وعلى أن الفاعل فى غيره على سبيل التولد لا يفعل فيه إلا بأن يماسّه أو يماسّ ما ماسّه ؛ ومحال عند أصحاب التولد أن يُخترعَ فيه الفعلُ اختراعا بغير مماسة له ولا مماسة لما ماسّه ؛ فيجب ، إذا كان كذلك ، ألا يصح فعل هذه الأفلاك فينا وتأثيراتُها فى أنفسنا وعالمنا ، إلا بأن تماسنا أو تماسَّ ما ماسَّنا ؛ لأنه لو جاز أن تفعل فينا بالتولد على غير هذه السبيل ، لجاز وصح أن نفعلَ نحن أيضا فيها تأثيراتٍ وحوادث من غير أن نماسها أو نماسَّ ما ماسها ؛ وفى تعذر ذلك واستحالته دليلٌ على استحالة فعل هذه الكواكب فينا على هذه السبيل ؛ وإذا بطل ذلك صح أنه [١٨ ظ] لا فعلَ ولا تأثيرَ لهذه الكواكب والأفلاك بحال بتةً .

فأما من أقر منهم بالإسلام ، وأذعن لحدوثها ، وأنها متعلّقةٌ بمحدِث أحدثَها ، وزعم أن الله تعالى جعلها دِلالةً على مايحدث فى العالم فى أوقاته ، فإنه أيضا خبطٌ وتخليطٌ ؛ لأن الدليل المتعلق بمدلوله لا بد أن تكون جهةُ تعلُّقِه به معروفةً معلومةً ، كجهة تعلق الكاتب بالكتابة وبكون صانعها عالماً ، ودِلالةِ الحوادث على حدوث ما لا يسبقها ولا ينفكُّ منها ودلالةِ المعجزات على صدق صاحبها وأمثالِ ذلك مما قد عُرِف جهةُ تعلق الدليل فيه بمدلوله . ولا وجه من قِبَله يُعْلَم لِدلالة كون هذه الأفلاك فى البروج وسيرها وحركاتها على حدوث ما يحدث من الأمطار والنَّماء والنقصان وغلاء الأسعار وسفك الدماء وسكون الهيج والفساد وعلى ما يَسْتَبْشِرُ الناسُ بعلمه وما ينطوون عليه .

وقد أخبر الله تعالى عن كذب مُدَّعى علم ذلك ، وأنه تعالى المستبدُّ بعلم ما كان ويكون ، فقال : « وأُنبِّئكم بما تأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فى بيُوتكم . »(١) فجعل ذلك من دليل النبوّة وما لا يطلع عليه إلا من أُوحِى به إليه ؛ وقال : « إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ الساعةِ ويُنَزِّلُ الغَيْثَ ويَعْلَمُ مَا فى الأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ ماذا تكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ بأَىِّ أرْضٍ تمُوتُ »(٢) ؛ وقال : « عَالِمُ الغَيْبِ فلا يُظْهِرُ على غَيْبِه أحداً إلاَّ مَنْ ارْتضى مِنْ رَسُولٍ »(٣) . وفى نظائر هذه الآيات ما يدل على أن علم ما يكون لا يدركه إلا علامُ الغيوب أو من أطْلعهُ على ذلك ؛ فكيف يُدْرَكُ ذلك بقطع الأفلاك وسير النجوم ؟ وكيف يجتمع فى قلب مؤمن تصديقُ الرسل وتصحيحُ الآيات مع اعتقاد تصحيح أحكام المنجمين واعتقاد كون سير الأفلاك أدلة على علم ما كان ويكون ؟ وقد روى عن النبى صلى الله عليه ، أنه قال : « من صَدَّق كاهنا أو عرّافا — وفى بعضها : أو منجما — فقد كفر بما أُنْزِل على قَلْب محمد » صلَّى الله عليه ، فى أمثال لهذه الرواية يطول ذكرُها .

بابُ الكلامِ على أهْلِ التَّثْنِيَةِ

القائلين بأنَّ العالَمَ من أصلَيْن أحدُهما نورٌ والآخرُ ظلامٌ ،
لم يزالا متباينين ؛ ثمّ امتزج منهما جزآن ، وأنّ النّورَ خيرٌ
حكيمٌ بطبْعِه وأنّ الظلامَ شِرِّيرٌ سفيهٌ بطبْعِه

فإن قال قائلٌ منهم : لِمَ أنكرتُم أن يكونَ العالم من أصلَيْن قديمَيْن : أحدُهما ، نورٌ ، والآخرُ ظلامٌ ؟ [١٩ و] قيل له : لَسْنَا نُنْكِرُ أن يكونَ من جُمْلة العالَم ما هو نورٌ ومنه ما هو ظلامٌ ؛ غيرَ أنّهما لا يجوز عندنا أن يكونا من أشخاصِ العالَمِ وأجسامِه القائمة بأنفسِها ، ولا أن يكونا قديمَيْن ، ولا فاعلَيْن بالطّبْعِ ولا بالاختيار ، ولا أن تكونَ الأجسامُ من النورِ والظلامِ فى شىء .

فإن قيل : ولِمَ أنكرتُم أوّلاً أن يكونَ النورُ والظلامُ المختلفان فى الجنْس أجساما ؟ قيل له : أنكرْنا ذلك لقيام الدليلِ على أنّ الأجسامَ كلَّها من جنْسٍ واحدٍ من حيث كان

---

(١) سورة ٤٩/٣ . (٢) سورة ٣٤/٣١ . (٣) سورة ٢٦/٧٢ و ٢٧ .

كلُّ واحدٍ منها يَسُدُّ مَسَدَّ الآخرِ وينوبُ مَنابَه ، ويجُوز عليه من الوصفِ مثلُ ما جاز عليه من الحركة والسكون والاجتماع والافتراقِ والزيادةِ والنقصانِ وغيرذلك من الأوصاف . وليس معنى المِثلين المتشابهين أكثر من ذلك ، فلو كان بعضُ الأجسام نوراً مع اشتباهها وتماثُلِها لكانت كلُّها نوراً ؛ وكذلك لوكان منها ما هو ظلامٌ لكانت كلُّها ظلاماً ؛ كما أنه لو كان منها ما هو حركةٌ أو سكونٌ أو امتزاجٌ أو تباينٌ أو إرادةٌ أو عِلمٌ لكانت كلها كذلك مع تماثُلِها . وفى فسادِ هـذا دليلٌ على أنَّ الأجسامَ كلَّها جنسٌ واحدٌ مُشْتَبِهٌ غيرُ مُتَضادٍّ ولا مختلفٍ ، ليس منها نورٌ ولا ظلامٌ ، ولا اجتماعٌ ولا افتراقٌ ، ولا حركةٌ ولا سكونٌ ، ولا ظهورٌ ولا كمونٌ . وبان بذلك أن النورَ والظلامَ هما السوادُ والبياضُ اللذان يُوجَدان بالأجسام ، وأنهما من جملةِ الأعراضِ وبعضِ العالَمِ ، وليس بكلِّ العالَمِ ، ولا مُريدَيْن ، ولا قائمَيْن بأنفُسِهما .

فأمّا ما يَدُلُّ على أنهما ليسا بقديمَيْن فهو ما قدّمناه من الدَّلالة على تضادّهما وجوازِ كونِ الشخصِ مرّةً مُضيئاً نيّراً ، ومرّةً أسودَ مُظلِماً ؛ وأنه لا يجوز أن يكونَ ضياءُ الجسمِ ونورُه موجوداً به فى حالِ وجودِ سوادِه وظلامِه ؛ كما لا يجوز أن تـكونَ حركتُه موجودةً فى حالِ سُكونه ؛ فَوَجَبَ أنهما يَحْدُثان ويتجدّدان على الأجسام ، ويَبْطُلُ النُّورُ فى حالِ وجودِ الظّلام كما تَبطُلُ الحركةُ عند مَجيءِ السكون .

وقد قام الدليلُ أيضاً على أنه لا يجوزُ عليهما ولا على غيرِهما من الأعراضِ الظهورُ والـكونُ ؛ لأن الظهورَ خروجٌ إلى مكان ؛ والـكمونَ انتقالٌ عنـه وكونٌ فى غيره من الأماكن واستتارٌ ببعض الأجسام . والحركةُ والسكونُ والاستتارُ والظهورُ من صفاتِ الأجسامِ دون الأعراضِ لما قدّمناه من قبل فى بابِ إثباتِ الأعراض .

وأمّا ما يَدُلُّ على أنَّ النُّورَ والظّلامَ وغيرَهُما من الأعراض لا يجوز أن يكونا فاعِلَيْن بالطِّباع ولا بالاختيار لخيرٍ ولا شرٍّ ، ولا نفعٍ ولا ضرٍّ ، فهو أن الدلالةَ قد قامتْ على أنَّ الفاعِلَ لا يكون إلاّ حيّاً قادراً مختاراً ، وأنَّ هذه الصّفات مُستحَقةٌ [١٩ ظ] لمعَانٍ تُوجَدُ بالموصوف ؛ وسَنَدُلُّ على ذلك فيما بعدُ إن شاء الله .

وقد اتّفقْنا على استحالةِ قبولِ الأعراضِ للأعراضِ ، فبطَلَ أن تـكونَ فاعلةً ؛

ولو جاز وقوعُ بعضِ الأفعالِ من الأعراضِ ومن المَوَاتِ وبِفِعْلِ الطِّباع ، لجاز وُقُوعُ القصْدِ والاختيارِ والعِلْمِ والنَّظَرِ ونِساجةِ الدّيباج بالتّصاويرِ ودقائقِ المُحْكَمات من الأعراضِ والمَوَاتِ وبِفِعْلِ الطِّباع ؛ فإن مرُّوا على ذلك تركوا قولَهم ، وإن أبَوه لم يجِدُوا من ذلك فَصْلا .

ويُقالُ لأهْلِ التَّثْنِيةِ : لِمَ زَعَمْتُم بأنَّ العالَمَ بأسْرِه من أصْلَيْن قديمَيْن ، أحدُهما نورٌ والآخرُ ظلامٌ ؟ فإن قالوا : لأننا وجدْنا جميعَ الأجسامِ لا تَنفَكُّ من أن تكونَ من ذواتِ الظِّلِّ أو ليستْ من ذواتِ الظِّلِّ كالنّارِ والنُّورِ النَّيِّرَيْن وغيرِ ذلك من الأجسامِ التى لا ظِلَّ لها ؛ وما كان من هذا القَبِيلِ فهو من أشخاصِ النُّورِ ، وما كان من الأوَّلِ فهو من أشخاصِ الظَّلام ؛ وَوَجَدْناها أيضاً لا تَخْلُو أن تكونَ ستّارةً منّاعةً من إدراكِ ما وراءها كالحديدِ والصَّخْرِ والحِيطان الغِلاظِ المانعة من إدراكِ المَرْئيّات والمَسْمُوعاتِ ؛ أو لَيْستْ كذلك نحوَ الهواءِ والماءِ الصّافى والقواريرِ وكلٌّ ما يَصِف ما وراءه ولا يمنع من إدراكِ ما وراءه من المرئيّاتِ والمسْموعاتِ ؛ وما كان كذلك فهو من أشخاص النُّورِ ؛ والضَّرْبُ الأولُ من أشخاصِ الظَّلام . ولأننا أيضاً وجدناه لا ينفكُّ من شخْصَيْن : إما خَفيفٌ صافٍ شأنُه الارتفاعُ والتّصاعُدُ واللُّحُوقُ بعَالَمِه والشّوقُ إلى مَعْدِنِه وموضعِ مَرْكزِه ، أو ثقيلٌ مُظْلِمٌ شأنُه الهبوطُ والانحدارُ وخَرْقُ الخفيفِ والاعتمادُ على ما تحته كالحَدِيدِ والصَّخْرِ والأرْضِ وغيرِ ذلك من الأجسامِ الثّقِيلةِ المُعْتمِدةِ على ما تحتها والمُوهِنَةِ لحامِلِها ككارةِ الحَمّالِ وسائرِ الأجسامِ الواقفةِ بالحَبْسِ والاعتمادِ ؛ وما كان من هذا الضَّرْبِ فهو من أشخاصِ الظَّلامِ ؛ والأوّلُ الخفيفُ من أشخاصِ النُّورِ ؛ فوَجَبَ أن يكونَ سائرُ أجسامِ العالمِ لا تَنفَكُّ من نورٍ وظلامٍ .

فيقالُ لهم : ولِمَ قلتم إن سائرَ الأجسامِ لا تنفك من ذلك ؟ ألِأنكم لم تجدوا خلافَه ؟ ولِمَ زعمتم أن القضاء على غائب الأمورِ وما نأى من العالَمِ عنّا بمجرد الشاهد والوجود ثابت صحيحٌ ؛ وأن الشئَ دالٌّ على مثلِه وكلٌّ ما انفصلَ عنه ؟ فلا يجدون فى ذلك سوى الدعوى .

ثم يقالُ لهم : ما أنكرتم أن يكون فى أجسام العالَمِ ما طبْعُه الوقوفُ كالهواءِ وما جرى مجراه ، فيكون لا منحدراً ولا متصاعداً ؟ وما أنكرتم ، إن دلَّ اختلافُ حركةِ جزئياتِ

النور والظلام فى هذا العالَم لطلب للمركز والشوق إلى كلَّيتهما على اختلاف جنسيهما ، أن يدلّ وقوف كلية الظلام والنور فى عالَمِهما وموضع مركزهما على تماثلهما وتجانسهما [٢٠ و] واتفاق طباعهما ؟ فإن مروا على ذلك تركوا قولَهم ؛ وإن أبَوْه نقضوا استدلالَهم على اختلافِ جنس النور والظلام وطباعهما باختلاف حركات جزئياتهما .

ثم يقالُ لهم فى جواب الدلالة الثالثةِ التى هى عمادُهم ومفزعهم : ما أنكرتم على اعتلالِكم من أن يكون العالَمُ بأسرِه من طبائعَ أربع حرارة وبرودة ورطوبة ويُبُوسَةٍ ، على ما قاله الأطباء وأصحاب الطبائع ؟ فإن مروا على ذلك تركوا دينَهم ؛ وإن راموا فصلاً لم يجدوه . وإن هم قالوا : إن سائرَ الأجسامَ المركبةَ من الطبائع الأربع لا يخلو أن تكونَ ذواتَ ظلٍّ أو ليست بذواتِ ظلٍّ ؛ فوجب أنها من نورٍ وظلامٍ ؛ قيل لهم : وجميع الأجسام التى لا تنفكُّ من أن تكون ذواتَ ظلٍّ أو ليست بذواتِ ظلٍّ لا تخلو ولا تنفكُّ من الطبائع الأربع ؛ فوجبَ أن يكون النورُ والظلامُ مركّباً من الطبائع الأربع ؛ ولا فصلَ فى ذلك .

وكذلك يعارض أصحابُ الطبائع ، إذا استدلُّوا بالشاهدِ والوجودِ ؛ فيُلزمون قولَ الثنوية ؛ ثم يؤخذُ الفريقان بأن تكونَ الأجسامُ من أجناس كثيرة وما لا غايةَ له من نحو الحركات والسكونِ والروائحِ والطعومِ والألوانِ واللِّينِ والخشونةِ والحياةِ والموتِ وغير ذلك مما لا تنفكُّ منه أجسامُ العالَمِ ؛ فإن ركبوه تركوا قولَهم ؛ وإن أبَوْه نقضوا استدلالَهم ؛ ولم يجدوا من المعارضةِ فصلاً .

ويقال لمن زعمَ منهم أن الأصولَ ثلاثةٌ : نورٌ خالصٌ ، وظلامٌ خالصٌ ، وأصلٌ ثالثٌ معدِّلٌ بينهما ليس بنور ولا ظلام ؛ لِمَ قلتم ذلك ؟ فإن قالوا : لِما ثبتَ من تضادِّ النورِ والظلامِ وتنافيهما ، فلا بدَّ من أصل ثالث معدِّل بينهما ؛ يقالُ لهم : فهل يخلو ذلك الأصل من أن يكون من جنسهما أو من جنس أحدِهما أو مخالفاً لهما جميعاً ؟ فإذا قالوا : لا ؛ قيل لهم : فإن كان من جنسهما ، وجبَ أن يكون نوراً ظلاماً وألاّ يعدِّلَ بينهما ؛ وذلك محال ؛ وإن كان من جنس أحدِهما ، فكيف يعدِّل بينهما ، وهو ضدٌّ للآخر ؟ وكيف لم يحتج إلى معدِّل ؟ وكيف لم يستغنِ الأصلُ الذى هو من جنسه عن معدِّلٍ مثلِه ؟ وإن كان مخالفاً لهما ، احتاج إلى معدِّلٍ بينه وبينهما كحاجتهما لموضع اختلافهما وتضادِّهما ؛ ولا جوابَ عن ذلك .

مســـألة

[فى تباين الأصلين وامتزاجهما]

ويقال لهم : خبّرونا عن الأصلين : ألِأنفسهما تباينا فى الأزلِ أم لمعنًى هو تباينٌ ؟ فإن قالوا : لأنفسهما ، قيل لهم : فيجب أن يكونا متباينَيْن فى حال امتزاجهما ، لوجود أنفسهما فى حالِ تباينِهما ، حتى يكونا متباينيْن ممتزجين . وما أنكرتم أن يكونا أيضاً ممتزجيْن لأنفسهما ؟ فإن قالوا : هو كذلك ، قيل لهم : فامتزاجُهما إذاً هو تباينُهما ؛ لأن الامتزاجَ والتباينَ هو هما ؛ فإن قالوا : أجل ، قيل لهم : فإذا كانت الدُّنيا [٢٠ ظ] لأجل امتزاجهما ، ولم تكن لأجل تباينهما ، فيجب أن تكون الآن دنيا وألاّ تكون دنيا ؛ لأنّ التباينَ هو الامتزاج ؛ ويجب أن تكون لأنفسهما كانت الدُّنيا ولأنفسهما لم تكن ؛ وهذا يوجب أن يكون ماله وُجِدَ الشىء وكان هو بعينه مالَهُ عُدِمَ ولم يكن ؛ فإن جاز ذلك جاز أن يكون مالَهُ تحرّكَ الجسم وخرج عن مكانِهِ هو ما لأجلِهِ سكن واستقرّ فيه ، ومالَه يكون الشىء قديماً له يكون حادثاً مستفتَحاً ؛ وذلك باطلٌ باتّفاق .

وإن قالوا : تباين الأصلين معنى ثالث لا يقال هو هما ، أقرُّوا بقدم أصل ثالث ، هو تباينٌ ونور وظلام وتركوا التثنية . وقيل لهم أيضا : خبِّرونا عن التباين : أبطَلَ لمّا جاء الامتزاج أم لا ؟ فإن قالوا : بطَلَ ، قيل لهم : فإذا جاز عدمُ القديم ، الذى هو التباين ، وبطلانُه لعلّة مّا ، فلِمَ لا يجوز بطلان النور والظلام القديميْن وعدمُهما لعلّة مّا وسبب يقتضى ذلك ؟ فإن مرّوا على ذلك تركوا دينَهم ، وإن أبَوْه لم يجدوا فصلاً . وإن قالوا : بل التباين باقٍ موجودٌ فى حالة وجود الامتزاج ، قيل لهم : فيجب أن يكونا متباينين ممتزجين ، وأن تكون اليوم دنيا وألاّ تكون دنيا ، لوجود الامتزاج والتباين اللّذيْن كانت لأحدهما ولم تكن للآخر ؛ وهذا جهلٌ .

وإن قالوا : إن تباين الأصلين محدَث ، وامتزاجُهما محدَث ، قيـل لهم : فهل ينفكّ الأصلان من التباين والامتزاج ؟ فإن قالوا : نعم ، تركوا قولَهم بتباين الأصلين فى القدم ؛ وإن قالوا : لا ، قيل لهم فيجب القضاء على حدوث النور والظـلام ، إذا كانا لا ينفكّان من حادثين ولا يخلوان منهما ؛ وكنا قد بيّنّا أن ما لم ينفكّ من الحدَثِ ولم يسبقه فهو محدَثٌ .

وإن قالوا . لا غايةَ لتباين الأصلين وامتزاجهما ، وإن كانا حادثين ، ولا تباينَ إلا وقبله امتزاج ، ولا امتزاج إلا وقبلَه تباين أبداً لا أولَ لذلك ولا غاية ، قيل لهم : فمحالٌ على قولكم هذا أن الدُّنيا لم تكن فى الأزل ؛ لأن الامتزاج على قولكم هذا لا أولَ له ولا شىء منه إلا وقدكان قبلَه مثلُه وتباينٌ يخالفه إلى غير غاية .

ثم يقال لهم ولمن قال بذلك من أهل الدَّهر : إن قولكم لا أولَ للحوادث يقتضى قدمَها وأنها لم تكن عن عدم ؛ وقولُكم فيها إنها حوادثُ نقضٌ لذلك ؛ لأن القولَ « حوادثُ » هو جمع حادثٍ ؛ والحادثُ حقيقتُه أنّه ما وُجد عن عدم ؛ فحقيقة الجمع الذى يقع عليه الاسم أنه موجود عن عدم . ومن المحال أن يدخلَ فى جمع الحوادث ما لا أوّل لوجوده ؛ فمحالٌ إذاً قولُكم إن ما وقع عليه قولكم « حوادث » لا أوّلَ له أو منه ما لا أوّلَ له ؛ ولا جوابَ لهم عن ذلك .

مسألة

[فى الرد على الدّيصانية]

ويقال للدّيصانية منهم : لِمَ زعمتم أن الظلامَ مواتٌ فعّالٌ للشرِّ بطبعه دون [٢١ و] النور ؟ فإن قالوا : لأنهما ، لمّا كانا خلافين بأنفسهما وكان النور حياً بذاته ، استحال أن يكون الظلام حياً بذاته ، يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون الظلام محدَثاً ؛ لأنه لمّا ثبت من قولكم أن النور قديم لذاته ، استحال أن يكون الظلام قديماً بذاته ونفسه ؛ ولا جوابَ لهم عن ذلك .

مسألة

[فى الرد على جميع الثنوية]

ويقال لجميعهم : إذا جاز أن يصير ما لم يزل متبايناً ممتزجاً ، فلِمَ لا يجوز أن يصيرَ ما لم يزل نوراً ظلاماً وما لم يزلْ ظلاماً نوراً ؟ فلا يجدون له مَدفعاً .

مسـألة

[فى إلزام جميع الثنوية]

ويُقالُ لجميعهم أيضا : خبّرُونا عن قائل قال : أنا ظلام ؛ هل يخلو أن يكونَ من أشخاصِ النورِ أو من أشخاصِ الظلام ؟ فإن قالوا : لا ، قيلَ لهم : فمن أيهما هو ؟ فإن قالوا : من أشخاصِ النورِ ، قيل لهم : فقد كَذَبَ النورُ إذاً فى قوله « أنا ظلامٌ » ؛ لأنه ليس بظلام ؛ وهذا نقض قولكم ؛ وإن قالوا : من أشخاص الظلام ، قيل لهم . فقد صدقَ فى قولِه « أنا ظلامٌ » ، ووُجِد الصدقُ والكذب من جوهرٍ واحد ؛ وإن جاز ذلك ، جاز وقوع الخير والشر ، والعدل والجوْر ، والتبريد والتسخين من جوهرٍ واحد ؛ وهذا تركُ دينِهم . فإن قال منهم قائل : قد وقع الصدقُ والكذب من جوهر الظلام ، وهما شرّان ، قيل لهم : ما أنكرتم من أن يقع منه الجوْرُ والعدلُ والإيلامُ والإلذاذُ ويكون شرّاً كلّه ؟ فإن قالوا : لا يجوز أن يكونَ من العدلِ والإلذاذِ شرٌّ ، قيل لهم : ولا يجوز أن يكون من الصدق شرٌّ .

ويقالُ لهم أيضاً : اعلموا على أن الصدقَ والكذبَ الواقعيْن من الظلام شرٌّ ، أليس أحدُهما خبراً عن الشىء على ما هو به والآخرُ خبر عنه على خلافِ ما هو به ؟ فما أنكرتم أن يقعَ العدلُ والجوْرُ من جوهر واحدٍ مع اختلافِهما .

وإن قال من الدَّيصانية قائلٌ : إن الظلامَ ليس بصادقٍ فى قوله « أنا ظلام » ؛ لأنه غير عالم بقوله وما كان منه ؛ والصدقُ مقرونٌ بالقصد إليه والعلمِ به ؛ قيل له : لِمَ قلتَ ذلك ؟ ثم يقال : أفليس هو مع ما وصفتَ خبراً عن الشىء على ما هو به ؛ وقد يوجدُ أيضاً من الظلام الخبر عن الشىء على خلافِ ما هو به ؛ فما أنكرتَ من جوازِ وقوع العدلِ والجوْر جميعاً من الظلام ؟ ولا فصلَ فى ذلك .

مسـألة

[فى نقيض آخر لجميع الثّنويّة]

ويُسألون أيضاً عمّن خبّأ شيئاً فى موضع ونسِيَه وذهب عنه ذكره ، فيقال لهم : أليس قد صار النّاسى ذاكراً ، ووقع الذِّكرُ والنسيان ، مع تضادّهما واختلافِهما ، من جوهرٍ

واحد ، فلِمَ لا يجوز أيضاً وقوعُ العدل والجوْرِ من جوهر واحد ؟ فإن قالوا : الواضعُ للشيء لم ينسَه ، وإنما غلبتْ عليه أجزاء الظلام ، وذِكرُه باقٍ قائم [٢١ ظ] يقال لهم : فالنَّاسى إذاً للشيء بغلبة أجزاء الظلام عليه ذاكرٌ له فى حالِ نسيانِه ؛ لأن ذِكرَه عندكم موجود فى هذه الحال ؛ وهذا دفع الحسِّ والاضطرار ؛ لأن الإنسان يجد نفسه عند غلَبةِ النسيان عليه غير ذاكر لما نسيه أصلا ولا عالماً بموضعِه ؛ وهذا يدلُّ على أن الذاكرَ قد يصيرُ ناسياً بعد الذِّكر ، وهو الذاكر نفسُه ؛ وإن جاز ذلك جاز أن يصيرَ المسخِّنُ مبرِّداً والمبرِّد مسخِّناً ؛ وهذا نقضُ قولهم .

بابُ الكلام على المجُوسِ

القائلين بأن حُدوثَ الشيطان من شكّةٍ شكّها شخص من أشخاص النور فى صلاته ، والقائلين بأنّه حدثَ من فكر الله تعالى ، والقائلين بأنّه حدثَ من عقوبةٍ عاقب الله بها سبحانه وتعالى

إن قال منهم قائلٌ : لِمَ أنكرتم أن يحدثَ فعلٌ من الله هو الشيطان أو غيرُه من فكرة فكّرها أو شكّة شكّها أو عقوبة عاقب بها ؟ قيل له : لقيام الدّليل على استحالة الفكر والشّكِّ على القديم ، كما يستحيلُ عليه الجهلُ والموت والغفلة والنوم وغيرُ ذلك من الآفاتِ الدّالةِ على نقص من جازت عليه وحُدوثِه ؛ ولأنه لو كان سبحانَه فى أوّلِه مفكّراً مُرتاباً شاكّاً لاستحال أن يَعلمَ وأن تقع منه الأفعال المحكَمةُ الدّالّةُ على العلم والقصد ؛ وذلك باطل بما قدّمناه .

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون قد خلا فى القِدم من الفكر والشّكِّ والعلم والجهل ؟ قيل لهم : لو جاز ذلك عليه مع صحّةِ وجود العلم له وجوازِه عليه لجاز خُلُوُّه تعالى فى القِدم من الحياة والموت والقدرة والعجز ؛ وذلك باطل من قولِنا وقولكم ؛ ففسد ما قلتموه .

فأمّا حدوثُ الفعل عن عقوبةٍ فإنه أيضاً باطل ؛ لأن العقوبةَ التى ذكرتم لو كانت ثابتةً لكانت فعلاً وعرَضاً من الأعراض ؛ ومحالٌ وقوع شخص الشيطان أو غيرِه من العرَضِ على سبيل الابتداء للفعل والتّوليد ، كما يستحيلُ حدوث سائرِ الأشخاص من الأعراض على هذه السبيل .

مســـــألة

[فى نقض المجُوس]

ثم يقال لهم : خبرونا عن الشكِّ أو التفكّرِ أو العقوبة التى حدث منها الشيطان ، أمحدَثٌ ذلك أم قديمٌ ؟ فإن قالوا بقدِم هذه الأمور ، ألزِموا إحالة كونِ البارى عالماً وأوجب عليهم قدَم الجهل[1] . ثم قيل لهم : فإن كان الشكُّ والفكر والعقوبة ، التى عنها كان الشيطان ، قديمةً ، فما أنكرتم أن يكون الشيطان قديماً لقِدم ما كان عنه ؟ فإن مرّوا على ذلك تركوا قولهم بحدوثه ؛ [٢٢ و] ولا خلاص لهم من ذلك ؛ وإن قالوا : إن الشكَّ مُحْدَثٌ ، وكذلك العقوبة والفكر عند القائل بكل واحد منهما ، قيل لهم : أفمِن محدِثٍ حدث الشكُّ أم لا من محدِث ؟ فإن قالوا : لا من محدِث ، قيل لهم : فما يؤمّنكم أن يكون سائر الأفعال والحوادث كائنة لا من محدِث ؟ وفى ذلك التعطيل و إبطال الصّانع ؛ و إن قالوا: من محدِث حدثت هذه الأمور ، قيل لهم : فمن محدِثها ؟ فإن قالوا الشيطان ، تجاهلوا ، وقيل لهم : فقد كان الشيطان قبل الفكر والشك اللذَيْن كان عنهما ؛ فكيف يكون الشىء قبل أصله وسببه الذى عنه كان ووُجد ؟ وإن قالوا : الله أحدث الشكَّ والفكرة قيل لهم : فخبّرونا عن الشكّ والفكرة : أشرٌّ هما أم خيرٌ ؛ فإن قالوا : خير ، قيل لهم : فكيف كان عنهما الشيطان الذى هو شرٌّ ؟ وما أنكرتم ، إن جاز ذلك ، أن يفكر الشيطان الذى هو شرٌّ ، فكراً هو شرٌّ يتولّد عنه ويقع الخير ؟ و إن جاز ذلك جاز وقوع التبريد عن النار والتسخين عن الثلج ؛ وهذا نقض قولهم . و إن قالوا بأن الشكّ شرٌّ ؛ لأنه ولّد الشيطان الذى هو شرٌّ ، قيل لهم : فقد فعل الله الخيِّرُ الشكَّ الذى هو شرٌّ من الشرِّ ، وهو أصل الشيطان ؛ و إن جاز ذلك ، فلِمَ لا يجوز أن يفعل سائر الشّرور وجميع الأشخاص الضارّة من السباع والعقارب والحيّات والهموم والأحزان وسائر الشرور ؟ وما الفصلُ فى ذلك ؟ ولا فصلَ فيه .

وكذلك السؤال على أصحاب الفكر والعقاب . ويقال للقائلين بأن الشيطان حدث عن عقوبة : من خلَقَ العاصي المستوجب للعقاب ؟ فإذا قالوا : الله ، قيل لهم : أفليس من

---

(١) يعود الضمير فى أوجب على قول الثنوية بقدم الشك و التفكر و العقوبة وما يلزم عنه من إحالة كون البارى عالما

كان منه العصيان شراً كالذى كان منه ؟[1] فإذا قالوا : أجل ، قيل لهم : أفليس قد خلق الله شريراً عصاه ابتداء ، وكان عندكم بذلك حكيما ؟ فلِمَ لا يجوز على هذا أن يبتدئ خلقَ الشيطان الذى كان منه الشرُّ ويكون بذلك خيِّراً حكيما ؟ فإن راموا فصلا لم يجدوه ، وإن مرُّوا على ذلك تركوا قولهم ، وقيل لهم : فما أنكرتم أن يخلُق الله سائر الشُّرور ويكون بذلك حكيماً ؟ .

مسألة أخرى

[فى نقض المجوس]

وكذلك يسألون فيقال لهم : خبرونا عن الشيطان : أمحدَث هو عندكم أم قديم ؟ فإن قالوا : قديم ، تركوا قولهم ، وإن قالوا : محدَث ، قيل لهم : أفمن محدِث حدث أم لا من محدِث ؟ فإن قالوا : لا من محدِث ، قيل لهم : فما أنكرتم من وقوع الحوادث لا من محدِث ؟ وإن قالوا : من محدِث ، قيل لهم : ومَن محدِثه ؟ فإن قالوا الله سبحانه ، ولا بد من ذلك ، قيل لهم : فما أنكرتم أن يُحدث البارى سبحانه سائر الشُّرور ويكون بذلك حكيماً غير سفيهٍ ؟ ولا فصلَ فى هذا .

ويعارض من قال : إن الشيطان حدث من شكَّةٍ [٢٢ ظ] شكَّها بعض أشخاص النور بقول من قال : حدث عن فكرة ؛ ويعارض أهلُ الفكر بأصحاب الشَّكِّ ؛ ويعارض الفريقان بقول أصحاب العقاب .

مسألة

[فى نقض المجوس أيضاً]

ويقال لهم : إذا جاز قدم النور الذى هو البارى ، فما أنكرتم من قدم الشيطان الذى هو ظلام ؟ فإن تعاطوا إقامة الدليل على حَدَث الظلام بشىء ، أريناهم به و بما هو أقوى منه حَدَث النور ، وبيّنّا بذلك أن الله تعالى ليس بنور ولا ظلام .

(١) معناه : أليس مصدر الشر شراً ؟

مسألة أخرى عليهم

ويقال لهم : خبرونا عمّن سمعناه يقول : أنا من خلق الشيطان ، من الذى خلقه ؟ فإن قالوا : النور خلقه ، قيل لهم : فقد خلق النور من كذب ، وأضاف خلق نفسه إلى غير خالقه ؛ وإن جاز ذلك جاز أن يخلق الظالمَ الجائر ، وجاز أن يخلق سائر الشرور ، وإن قالوا : الشيطان هو الذى خلق هذا القائل ، قيل لهم : فقد صدق هذا الناطق ؛ فإن جاز أن يخلق الشيطان خيّراً صادقاً عليه ، فما أنكرتم أن يخلق سائر الخير وجميع فاعليه متى يكون منه الخير والشر ؟ وهذا ترك دينكم .

مسألة أخرى عليهم

ويقال لهم : هل يجوز أن يخلق الله شرّيراً كذاباً يعصيه ويشتمه ويفترى عليه ؟ فإن قالوا : نعم ، تركوا قولهم وقيل لهم : فما أنكرتم أن يكون خالقاً لجميع الشرور ؟ وإن قالوا : لا ، قيل لهم : فخبّرونا عن رجل كان مجوسيًّا دائناً بقولكم ثم تهوّدَ وانتقل عن المجوسيّة وأكفرَ أهلها ، مِن خلْقِ مَن هو ؟ فإن قالوا : من خلْقِ الشيطان ، قيل : فقد فعل الشيطان خيراً ، معتقداً للخير ، برهة من الدهر ؛ وإن جاز ذلك جاز أن يخلق جميع الخير ؛ وإن قالوا : من خلْقِ الرحمان ، قيل لهم : فقد خلَقَ الرحمانُ الشريرَ الذى تهوّد وتزندق وكذب عليه ؛ وإن جاز ذلك جاز أن يفعل سائر الشرور . وإن قالوا : الذى تزندق وتهوّد غير الذى كان مجوسياً ، قيل لهم : فعلى هذا ما انتقل أحدٌ قط عن حق اعتقده ؛ والمعتقد للمجوسية على ما هو عليه ، وإن صار إلى التديُّن باليهودية والزندقة ، لم يفارق ما اعتقده قط ولا برئ منه ؛ وهذا جحدُ الضرورة والحسّ ؛ لأن الإنسان يجد من نفسه اعتقاداً لغير ما كان معتقداً له ؛ وذمّه لما كان عليه بعد مدحه له ؛ فلامعنى لمناظرة من انتهى إلى هذا الحدّ .

باب الكلام على النصارى

فى قولهم إنّ الله تعالى جوهر

يقال لهم : لم قلتم : إنّ الله سبحانه جوهر ، وما دليلُكم على ذلك ؟ فإن قالوا : الدليلُ على [٢٣ و] ذلك أننا وجدنا الأشياء كلها فى الشاهد والوجود لا تخلو من أن تكون

جواهر وأعراضا ؛ وقد اتفقنا على أن القديم ليس بِعَرَضٍ ؛ فوجب أن يكون جوهراً ؛ أو قالوا : الدليل على ذلك أنا وجدنا الأشياء كلها لا تخرج عن قسمين : إما قائم بنفسه أو قائم بغيره ؛ والقائم بغيره هو العَرَضُ والقائم بنفسه هو الجوهر ؛ فلما فَسَدَ من قولنا وقولكم أن يكون قائماً بغيره وأن يكون عَرَضاً ، ثبت أنه قائم بنفسه وأنه جوهر من الجواهر ؛ أو قالوا : الدليل على ذلك أنا وجدنا الأشياء كلها على ضربين : فضرب منها يصح منه الأفعال وهو الجوهر ؛ وضرب تتعذر وتمتنع منه الأفعال وهو العَرَضُ ؛ فلما ثبت أن القديم فاعل وممن تأتى منه الأفعال ثبت أنه جوهر ؛ أو قالوا : الدليل على ذلك أنا وجدنا الأشياء على ضربين : شريفٍ ، وهو الجوهر القائم بنفسه المستغنى فى الوجود عن غيره ؛ وخسيس قائم بغيره ومحتاج إليه ، وهو العرض ؛ فلما لم يجز أن يكون القديم من قبيل الخسيس ثبت أنه شريف وأنه قائم بنفسه .

فيقال لهم : لم زعمتم أولا أنكم ، إذا لم تجدوا الأشياء فى الشاهد إلا على ما وصفتم ، وجب القضاء على الغائب بمجرد الشاهد ؛ وأن الموجود فى الغائب لا ينفك من أصناف الموجودات فى الشاهد ، وما حجتكم على ذلك ؟ فإن الخلاف فى جهة استدلالكم أعظم ؛ والغلط والخطأ فيه أفحش .

ثم يقال لهم : فأنتم أيضاً لم تجدوا حادثاً إلا وقَبْلَه حادثٌ ، ولا شيئاً إلا عن شيء ، ولا جسماً إلا و بعده جسم ، وفوقه جسم وتحته جسم ، ومن عن يمينه وشِمَالِه وتجاهِهُ وخَلْفِه جِسْمٌ ؛ ولا وجدتم فاعلاً اخترع الأجسام وأحدث الأفعال بغير أدواتٍ وآلاتٍ وجوارح وعلاج ؛ فاقضوا بذلك على قدم العالم ونفى النهاية عنه ، وأن الحوادث لا أوّلَ[1] لها ، وأن الأجسام لا كلّ لها ولا غايةَ ، وألاّ إنسان إلا من نطفةٍ ولا نطفَةَ إلا من إنسان ، ولا طائِرَ إلا من بيضة ولا بيضَةَ إلا من طائر أبدًا إلى غير نهاية ؛ وهذا لحوقٌ بأهل الدهر . وكذلك فاقضوا على أنه لا فاعل لأجسام العالَمِ وأن الفاعل لأغراضه يفعلها بآلات وأدوات . وأوْجِبُوا على من نشأ فى بلد الزنج فلم يجد بها ماء إلا عذبا ، ولا إنساناً إلا أسود ، ولا زرعاً إلا أخضر أن يَقْضِيَ على أنه لا ماء إلا عذب ، ولا إنسان إلا كما وجد وشاهد ، حتى

(١) فى الهامش بدل كلمة « أول » كلمة « حد » .

يوجبوا القضاء بالجهل الذى يُعلمُ بُطْلانُه اضطراراً ؛ فإن مروا على ذلك أُجْمع لِحَقُوا بأهل الدهر والجهالات ، وإن امتنعوا منه نقضوا استدلالهم .

ثم يقال لهم : أفليس قد اتفقنا على أنه لا موجود معلوم فى الشاهد [٢٣ ظ] والمعقول إلا مُحْدَثٌ موجود عن عدم ؟ فإذا قالوا : أجل ، قيل لهم : فيجب أن يكون صانع العالم ، جل ذكره ، موجوداً محدَثاً قياساً على الشاهد ؛ فإن مروا على ذلك تركوا مذهبهم ؛ وإن أبوه نقضوا دليلهم .

ثم يقال لهم : فهل وجدتم جوهراً فى الشاهد إلا مُتَحيِّزاً قابلا للأعراض من جنس هـذه الجواهر المعقولة ؟ فإذا قالوا : بلى ، قيل لهم : فيجب عليكم ، إذا كان القديم تعالى جوهراً ، أن يكون كالجواهر المعقولة ومن جنسها وقابلا للأعراض كقبولها ؛ فإن مروا على ذلك تركوا دِينَهم ، وإن أبوه ، قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون القديم سبحانه موجوداً ليس بجوهر ولا عَرَضٍ ولا كالموجودات فى الشاهد ، كما أنه ليس كالجواهر ؟ ولا فَصْلَ فى ذلك أبداً .

ثم يقال لهم على سائر أدلتهم التى قدمنا ذِكْرَها : ما أنكرتم أن يكون القديم حاملا للأعراض بِمِثْلِ كل دليل ذكرتموه ؟ وذلك أنا وجدنا الأشياء كلها على ضربين : فضرب فعّال شريف قائم بنفسه ليس بعرض ، وهو الحامل للأعراض ؛ وضرب آخر ليس قائماً بنفسه ولا فعّالا ولا شريفا ، وهو العرض ؛ فلما ثبت أن القديم فعّال قائم بنفسه شريف ليس بخسيس ، ثبت أنه حامل للأعراض ذو حَيِّزٍ وشَغْلٍ ؛ فإن مروا على ذلك تركوا دينهم ؛ وإن أبوه أبطلوا استدلالهم إبطالا ظاهراً .

ثم يقال لهم : إنكم قد أخطأتم فى قسمة الأشياء المعقولة للموجودة ؛ لأن منها الفعّال الشريف القائم بنفسه الذى هو الجسم المؤلف ، وليس بشىء واحد ؛ ومنها الشريف القائم بنفسه الذى هو الجوهر الذى ليس بمؤلف ؛ فما أنكرتم أن يكون البارى سبحانه جسماً ؟ فإن قالوا : لأننا لم نعقل جسما إلا متغايراً مؤتلفاً مُصَوَّراً ؛ وهذه الأمور من صفات الحَدَثِ ؛ والبارى سبحانه لا يجوز عليه ذلك ؛ فبَطَلَ أن يكون جسماً ، يقال لهم أيضا : فما أنكرتم من استحالة كونه جوهراً ؟ لأننا لم نعقل جوهراً إلا شاغلا متحيزاً قابلا للحوادث من جنس هذه الجواهر ؛ وهذه الأمور دالة على حدث من جازت عليه ؛ فلما لم يجز أن يكون القديم

سبحانه محدثا ، لم يجز أن يكون جوهراً . فإن قالوا الجواهر ضربان : شريف وخسيس ؛ فالخسيس هو القابل منها للأعراض الذى يتميز ويَشْغَلُ المكان ؛ والشريف هو ما لا يجوز ذلك عليه منها ؛ فوجب أن يكون غير متميز ولا قابل للأعراض ، قيل لهم : ما أنكرتم أيضا أن تكون الأجسام على ضربين : جسم خسيس وهو المتميز القابل للصورة والتأليف والحوادث ؛ وضرب شريف لا يقبل شيئاً من ذلك ولا يجوز عليه ؛ والقديم سبحانه شريف ، [٢٤ و] فوجب أنه جسم ليس بذى صورة ولا مكان ولا قابلا للأعراض ؛ ولا جوابَ لهم عن شيء من ذلك .

الكلام عليهم فى الأقانيم

يقال لهم : لم زعمتم أن البارى سبحانه ثلاثة أقانيم دون أنْ تقولوا إنه أربعة وعشرة وأكثر من ذلك ؟ فإن قالوا : من قِبَلِ أنه قد ثبت أن البارى سبحانه موجود جوهر وثبت أنه حيٌّ وأنه عالم ؛ فوجب أنه جوهر واحد ثلاثة أقانِيمَ منها الجوهر الموجود ومنها العلم والحياة ؛ لأن الحى العالم لا يكون حيًّا عالماً حتى يكون ذا حياة وعلم ؛ فوجب أن الأقانيمَ ثلاثة ؛ فيقال لهم : ما أنكرتم من أن تكون الأقانيم أربعة ؟ لأننا نقول إن القديم موجود حى عالم قادر ؛ والقادر لا بد له من قدرة ؛ فوجب أن تكون الأقانيم أربعة . فإن قالوا : القدرة هى الحياة ، فهما أقنوم واحد ؛ قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون العلم هو الحياة ؟ فوجب أن يكون البارى سبحانه أُقْنُومَيْن ؛ فإن قالوا : قد ينقص العلم ويزيد ويُوجَدُ ويُعْدَمُ ، والحياة باقية بحالها ؛ فوجب أن يكون العلم ليس من معنى الحياة فى شيء ؛ قيل لهم : فكذلك قد تَنْقُصُ القدرة وتزيد وتُعْدَمُ جملة ، ثم توجد والحياة بحالها ؛ فوجب أن تكون القدرة غير الحياة وبخلاف معناها . فإن قالوا : قد يبطل العلم جملة فى حالة النوم والغَشْيِ ، والإنسان حى ؛ قيل لهم : وكذلك قد تبطل القدرة جملة حتى لا يقدر الإنسان على تحريك يده أو لسانه أو إيماء بعض جوارحه ، وهو حى فى تلك الحال ؛ فوجب أن تكون القدرة غير الحياة ، وأن الأقانيم أربعة . فإن قالوا : دخول حرف المبالغة فى صفة العالم فى قولنا « عالم » وأعلم منه ، واستحالة المبالغة فى صفة الحى والتفضيل بين الحيين دليل على أن العلم ليس من الحياة فى شيء ، قيل لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه : إن القدرة غير الحياة ؛ لأننا قد نبالغ فى صفة

القادر ونقول : قادر وأقدر منه ، ولا نقول : حى وأحيا منه ؛ فوجب أن تكون القدرة غير الحياة .

وكذلك يقال لهم : ما أنكرتم أن تكون الأقانيم خمسة وعشرة ؟ لأننا نقول : إن البارى موجود حى عالم قادر ؛ ونقول : إنه مريد وباق وسميع و بصير ومتكلم ؛ والباقى السميع البصير المتكلم المريد لا يكون كذلك إلا لوجود بقاء و إرادة وسمع و بصر وكلام . فإن قالوا البقاء هُوَ هُوَ ، قيل لهم : والحياة والعلم مما هو ؟ فقولوا : إنه أُقنُومٌ واحد . فإن قالوا : الكلام والإرادة فعل من أفعال المتكلم المريد ، قيل لهم : وكذلك العلم فعل من[٢٤ظ] أفعال العالم ؛ فقولوا : إنه أقنومان . فإن قالوا : قد يَعْلَمُ بالعلم من لم يفعله ، قيل لهم : وقد يريد بالإرادة ويتكلم بالكلام من لا يفعله ؛ وكذلك إن قالوا : سمع البارى سبحانه و بصره هو نفس علمه ، فوجب أنهما ليسا بأُقنُومين غير العلم ، قيل لهم : وكذلك علم البارى سبحانه هو حياته ، فوجب أن يكون أُقنُومَيْن ؛ ولا جواب لهم عن شيء من ذلك .

فإن قال منهم قائل : الأُقنُومِيَّة إنما تثبت للبارى بصفة ترجع إلى نفسه ، لا تعلق لها بغيره ، وهى كونه موجوداً وجوهراً يرجع إلى نفسه ، وكونه حيًّا يرجع إليه ، ولا تعلق له بغيره ؛ وكونه عالماً بنفسه صفة يرجع بها إلى نفسه؛و إنما له أقنوم بكونه عالما بنفسه لا بغيره؛ قيل لهم : وكذلك هو قديم بنفسه وليس كلُّ موجود جوهراً قديماً بنفسه ؟ فوجب أن يكون كونه قديماً أُقنُومًا رابعاً ؛ وكذلك كونه باقياً صفة هو شيء موجود بنفسه وجوهر بنفسه ؛ فيجب أن يكون كونه شيئاً موجوداً أُقنُومًا وكونه جوهراً أُقنُومًا ؛ لأنه ليس كل موجود جوهراً يرجع إلى نفسه لا تعلق له بغيره ، وليس كل موجود باقياً ، فيجب أن يكون كونه باقياً أقنوما خامسا ، ولا جواب لهم عن ذلك ، وفيه ترك التثليث .

مسألة عليهم فى الأقانيم

يقال لهم : خبِّرونى عن الجوهر العامِّ الجامع للأقانيم الذى هذه الأقانيم له أقانيم : أهو عندكم الأقانيم أم غيرها ؟ فإن قالت اليعقوبية والنسطوريّة : ليس الجوهر بغير الأقانيم ، قيل : أفليس الجوهر غير مختلف من حيث كان جوهراً ومن حيث لم يكن معدوداً ومن حيث

لم تكن له خواصُّ متباينة المعنى ؟ فإن قالوا : أجل ، وهو قولهم ، قيل لهم : أفليس الأقانيم مختلفة من حيث هى خواصُّ متباينة المعنى ، ومن حيث هى معدودة ، ومن حيث هى أقانيم، ومن حيث أن الابن منها تدرَّعَ واتحد بجسد المسيح عليه السلام دون الرُّوح ؟ فإن قالوا : نعم ، ولا بد من ذلك ، قيل لهم : فإذا كان الجوهر هو الأقانيم والأقانيم مختلفة معدودة متباينة فى الاختصاص ، ومنها المتحد ؛ وهى نفس الجوهر ، فنفس الجوهر إذاً مختلفة معدودة متباينة متَّحدة بناسوت المسيح ، عليه السلام ، فيجب أن يكون نفس الجوهر الذى ليس بمعدودٍ ولا مختلفٍ ولا متَّحدٍ ولا متباين المعنى هو نفس المختلف المعدود المتباين المعنى المتَّحد ؛ وهذا جهل ممن صار إليه ، وليس ذلك من قولهم فى الجوهر ؛ ولا خلاص لهم منه .

فإن قالت الملكية منهم ، وهم الروم : إن الجوهر غير الأقانيم ، قيل لهم : فإذا كان الجوهر إلاهاً ، والأقانيم الثلاثة آلهة وهى غيره ، فالآلهة[1] إذاً أربعة : جوهرٌ وثلاثة أقانيمَ غيره ؛ وهذا يبطل قولكم بالتثليث . وإن قالوا :الآلهة ثلاثة أقانيم ، والرَّابع جوهرٌ ليس بإلاه غير الثلاثة ، قيل لهم : فلا فرق إذاً بين قولنا : الأقانيم ثلاثة ولا جوهرَ هناك يجمعها وتكون له ، و بين قولنا : إن هناك ثلاثة أقانيم وجوهراً جامعاً لها ؛ فيجب أن يكون وجود الرَّابع كعدمه و إثباته كنفيه ؛ وهذا جهل ممن صار إليه . ويقال لهم : إن جاز أن يكون الرَّابع مع الثلاثة ثلاثة فقط ، فما أنكرتم أن يكون الرُّوح والعلم مع الإلاه الموجود واحداً فقط ، وأن يكون أقنوماً واحداً ، ولا يكون الثانى والثالث شيئاً يزيد على الواحد ، كما لم يكن الرابع شيئاً يزيد على الثالث ، فتكون الثلاثة الأقانيم هى جوهر واحد ، كما كانت الأربعة التى منها الجوهر ثلاثة ؛ ولا جواب عن ذلك . وكذلك يقال لهم وللنِّسطورية واليعقوبية فى قولهم « إن الأب إلاهٌ و إن الابن إلاهٌ و إن الروح إلاهٌ و إن الآلهة مع ذلك واحد » ؛ لأنه إذا كان كل واحد منهم إلاهاً فهم ثلاثة آلهة ؛ ولا معنًى لقولهم إلاهٌ واحد ، وهم قد جعلوا الإلهية لكل واحد منهم .

مسألة أخرى على الملكية

يقال لهم : خبرونا عن الجوهر الذى هو عندكم غير الأقانيم : أهو مع ذلك مخالف لها

(١) فالآلهة : فى الأصل والآلهة ؛ وهو غير مستقيم

أو موافق لها ؟ فإن قالوا : إنه موافق لها ، قيل لهم : فيجب أن يكون أقانيم مثلها، وأن يكون الجوهر ابناً من حيث وافق الابن ، وأن يكون روحاً من حيث وافق الرُّوح ، وأن يكون أقنوماً وخاصاً لجوهر آخر خامس كما أن الأقانيم خواص لجوهر ؛ ويجب أيضاً أن تكون نفسه متباينة المعنى مختلفة من حيث أشبهت أقانيم مختلفة المعانى ، وأن يكون ابنَ نفسه وروح نفسه ؛ لأنه مثلُ ابنه وروحه و بمعناهما ؛ وهذا جهل عظيم وترك لقولهم إن صاروا إليه . و إن قالوا : ليس الجوهر موافقاً للأقانيم من كل جهة ، و إنما يوافقها بالجوهرية ؛ لأن جوهرها من جوهره ، و إنما يخالفها فى القنومية ، قيل لهم : فالجهة التى وافقها بها وهى الجوهرية هى الجهة التى خالفها بها وهى القنوميَّة ؛ فإن قالوا : نعم ، جعلوا معنى الجوهرية هو معنى القنوميّة ؛ وقيل لهم: فما أنكرتم أن يكون الجوهر أقنوماً لجوهر آخر ولنفسه؟ وذلك تركُ قولِهم . فإن قالوا : جهة الاختلاف بينهما وهى القنومية غير جهة الاتفاق التى هى الجوهرية ، قيل لهم : فيجب أن يكون هناك خلاف ثابت بين الجوهر والأقانيم فى القنومية ، وأن يكون ذلك الخلاف لا يعدُو أن يكون جوهراً أو عرَضاً ؛ و إلاّ وجب أن يوافقها بنفسه فى الجوهرية ويخالفَها [٢٥ ظ] بنفسه فى القنومية ؛ و إن جاز ذلك جاز أن يكون وِفاقُ الشيئين هو خلافهما ، وأن يكون قدمه هو حدوثه ، وأن يكون قديماً محدَثاً لنفسه ؛ وفى فساد ذلك دليل على بطلان ما قالوه .

فإن قال منهم قائل : أفليس قد قلتم أنتم فى صفات البارى سبحانه إنها ليست بموافقة له ولا مخالفة له ؟ فما أنكرتم أيضاً أن يكون الجوهر غيرَ موافق للأقانيم ولا مخالفاً لها ؟ قيل لهم : إنما سألناكم عن هذا لأجل قولكم إن الجوهر غير الأقانيم ؛ ونحن فلا نقول إن الله سبحانه غيرُ صفاته ، فلا يلزم ما قلتم . وعلى أننا لو قلنا : إن الله تعالى مخالف لصفاته فى معناها بمعنى أنه يجوز عليه ما يستحيل عليها وأنه لا يسُدُّ مسدَّها ولا ينوب منابها لم يدخل علينا مثل ما لزِمَكم من كوْن المتفق بنفسه مختلفاً بنفسه وكوْن جهة الاتفاق هى جهة الاختلاف ؛ لأننا لا نزعم أن الله سبحانه موافق لصفاته فى جهة من الجهات ؛ وأنتم تزعمون أن الجوهر موافق للأقانيم بالجوهرية ، فإنه موافق لها بنفسه ومخالف لها أيضاً فى القنومية بنفسه ؛ فشتّان بين قولنا وقولكم . و إن قالوا : لا نقول إنه موافق لها ولا مخالف لها ، قيل لهم : فلا بدَّ أن يسدَّ مسدَّها فيوافقها أو لا يسد مسدها فيخالفها ؛ وهذا المعنى بنفسه هو الذى نعنيه بالاتفاق والاختلاف

فلا معنى للمراوغة . وإن قالوا : أليس لا يقال إن يد الإنسان من الإنسان مخالفة له ولا موافقة له ، وكذلك الواحد من العشرة ، والبيت من القصيدة ، والآية من السورة ، فما أنكرتم من مثل ذلك فى الجوهر والأقانيم ؟ قيل لهم : إنما لم يجزْ إطلاق الخلاف والوفاق فيما ذكرتم ؛ لأن قولنا « إنسان » واقع على الجملة التى منها اليدُ ؛ وكذلك العشرة والواحد منها والبيت من القصيدة والآية من السورة ؛ ومن المحال أن يكون الشىء مثل نفسه أو غيره أو خلاف نفسه . وقولنا « جوهر » ليس بواقع عندكم على الجوهر والأقانيم التى هى خواصه ولا من أسماء الجُمَلِ ؛ فسقط ما سألتم عنه .

ذكر اختلافهم فى معنى الأقانيم

زعم قوم منهم أن معنى الأقانيم التى هى الخواصُّ أنها صفات للجوهر ، فيقال لهم : إذا استحال أن تكون أقانيم وخواصَّ لأنفسها ، وإنما تكون صفات وأقانيم لشىء آخر هو غيرها ، ولا يقال إنه هى ، فهذا يوجب إثبات أربعة معانٍ منها جوهر وثلاث خواصّ له ؛ وهذا ترك التثليث [٢٦و] وإن قالوا : هى خواصُّ لأنفسها وأقانيم لأنفسها ، قيل لهم : فيجب أن يكون الابنُ ابنَ نفسه والرُّوح روح نفسه والصفة صفة نفسها ؛ وهذا جهل عظيم ، ويجب بطلان ما هى خواصُّ له ، ونفيُه ، وألاّ يكون هناك مخصوصاً بهذه الخواصِّ : وهذا إبطال للجوهر .

وَزَعَمَ قومٌ منهم أن معنى الأقانيم والخواصِّ أنها أشخاص ، فيقال لهم : أَهِيَ أشخاص لأنفسها أم لجوهر يجمعها ؟ فإن قالوا : لأنفسها ، تركوا قولهم ، وإن قالوا : لجوهر جامع لها ، أبطلوا التثليث .

وقال بعضهم : معنى الأقانيم أنها خواصّ فقط ، فيقال لهم : أَهِيَ خواص لأنفسها أم لجوهر جامع لها هى خواصٌّ له . ويكلَّمونَ فى ذلك بما كلَّمنا به من زعم أنها أشخاص وصفات ، ولا جواب لهم عن ذلك .

مسألة أخرى عليهم فى الأقانيم

ويقال لهم : إذا كانت الأقانيم جوهراً واحداً ، وكان الأبُ جَوْهَرُه جَوْهَر الابْنِ ،

وجوهر الروح من جوهرهما ، فلِمَ كان الابنُ والروح بأن يكونا ابناً وروحاً خاصَّين للأبِ أَوْلى من أن يكون كل واحد منهما أباً ؟ وأن يكون الأبُ خاصاً لهما ، إذا كان الروح والابن جوهرين لأنفسهما ، وكان جوهرهما من جوهر الأبِ ، وكان الأبُ جوهراً لنفسه ، وكان قديماً لنفسه ، وكانا أيضاً قديمين لأنفسهما ، ولم يكن الأبُ قبل الأقانيم والخواصّ ولا أسبقَ في الوجود ولا الخواصُ أسبقَ منه ، فما الذى جعله بأن يكون أباً لهما أولى من أن يكون كلُّ واحد منهما أباً لما جعلتموه أباً له ، وأن يكون الأبُ خاصاً ؟ فلا يجدون إلى تصحيح تحكُّمهم سبيلاً .

الكلام عليهم فى معنى الاتحاد

وقد اختلفت عباراتهم عن معنى الاتحاد ؛ فقال كثير منهم : معنى الاتحاد أن الكلمة التى هى الابن حلّت جسدَ المسيح ، عليه السلام . وقالت طائفة أخرى ، وهم اليعاقبة ، وكثير منهم : إن الاتحاد هو اختلاط وامتزاج . وزعمت اليعقوبية أن كلة الله انقلبت لحماً ودماً بالاتحاد . وزعم كثير منهم ، أعنى اليعقوبية والنِّسطورية ، أن اتحاد الكلمة بالنَّاسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخمر واللبن إذا صُبَّ فيهما ومزج بهما . وزعم قوم منهم أن معنى اتحاد الكلمة بالناسوت الذى هو الجسد هو اتخاذها له هيكلا [٢٦ ظ] ومحلاً وتدبيرُها الأشياء عليه وظهورُها فيه دون غيره .

واختلفوا فى معنى ظهور الكلمة فى الهيكل وادِّراعها له و إظهار التدبير عليه ، فقال أكثرهم : معنى ذلك أنها حلّته ومازجته واختلطت به اختلاط الخمر واللبن بالماء عند امتزاجهما . وقال قوم منهم : إن ظهور الكلمة فى الجسد واتحادها به ليس على معنى المزاج والاختلاط ، ولكن على سبيل ظهور صورة الإنسان فى المرآة والأجسام الصقيلة النقية عند مقابلتها من غير حلول صورة الإنسان فى المرآة وكظهور نقش الخاتم وكلٍّ طابع فى الشمع والطين ، وكل ذى لين قابل للطبع من الأجسام من غير حلول نقش الخاتم والرسم فى الشمع والطين والتراب . وقال بعضهم : أقول إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح عليه السلام على معنى أنها حلّته من غير مماسّة ولا ممازجة ولا مخالطة كما أقول إن الله سبحانه حالٌّ فى السماء وليس

بماسٍّ لها ولا مخالط ، وكما أقول إن العقل جوهر حالٌّ فى النفس ، وهو مع ذلك غير مخالط النفس ولا مماسٍّ لها .

وزعمت الروم وهى الملكية أن معنى اتحاد الكلمة بالجسد أن الاثنين صارا واحداً ، وصارت الكثرةُ قلّة ، وصارت الكلمة وما اتحدت به واحداً ، وكان هذا الواحد بالاتحاد اثنين قبل ذلك . هذا جملة المشهور عنهم فى معنى الاتحاد .

فأما من زعم منهم أن معنى الاتحاد هو ظهور الابن فى الجسد وادّراعُه له على سبيل ظهور الوجه فى المرآة والنّقش فى المطبوع من غير حلول الوجه فى المرآة وانتقال النّقش إلى الشمع ، فلا معنى له ؛ لأن الوجه ليس يظهر فى المرآة ، ولا صورة مثله ، ولا ينتقل إليها ولا يوجد على صفحتها ولا ممازجاً لها ؛ وإنما يُدرك الإنسانُ وجهَ نفسه عند مقابلة الأجسام الصافية الصقيلة بإدراك يحدث له بجَرْىِ العادة عند مقابلة الأجسام بانعكاس الشعاع ، على ما يذهب عليه إليه بعض المتكلمين ، فيظن عند إدراكه لنفسه ومقابلة الجسم الصقيل ، أن فى المرآة صورة هى وجه أو مثل وجه ، وليس كذلك ؛ وقد بيّنّا هذا فى غير موضع بما يغنى الناظر فيه . وإذا ثبت أنه لا شىء يظهر فى المرآة ولا يختص بها بطل بناء الاتحاد عليه .

وأما تشبيههم ذلك بظهور نقش الطبع فى الشمع والطين فإنه باطل وتخليط من قائله ؛ وذلك أن الظاهر فى الشمع شىء مثل نقش الخاتم ، وهو غيره ، لأن الحروف الموجودة بالشمع هى بعضٌ له وجزء من أجزائه ؛ وما فى الطابع من الحروف [٢٧ و] هو بعض الطابع ومن جملته ؛ وهما غيران يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر ، فظنُّهم أن نفس النقش الذى فى الشمع هو نفس الطابع جهلٌ وتخليط . فيجب على هذا ، إن لم تكن الكلمة هى نفسُها الظاهرة فى جسد المسيح، أن يكون الظاهرُ فيه غيرَها ، وهو شىء مثلها ، وأن يكون لله سبحانه ابنان وكلمتان ، أحدهما لا يحلُّ الأجسام ولا يتخذها هيكلا ومكانا ، والآخر حالٌّ فى جسد المسيح ، وهذا قول بأربعة أقانيم وتركُ القول بالتثليث .

وأما من قال إن الاتحاد إنما هو حلول الكلمة فى المتّحَد به واختلاطها به وممازجتها له ، فإنه يقال له : إذا جاز على الكلمة الحلول فى الجسد المخلوق وممازجتها له واختلاطها به ، وهى مع ذلك قديمة ، فما أنكرتم من اجتماعها مع الجسد ومماسّتها له ؟ . وإذا جاز على القديم سبحانه المماسة والمجاورة والمخالطة للمحدَثِ والممازجة له ، فلِمَ لا يجوز عليه مقابلة المحدَثِ

ومحاذاته ؟ ولِمَ لا يجوز عليه الظهور والكمون والحركة والسكون والبعد والقرب والشَّغْل والتفريغ والتصوير والتركيب ؟ فإن راموا فى ذلك فصلا لم يجدوه ، وإن مرّوا على ذلك قيل لم : فإذا جاز أن يكون ما هذه صفتُه قديما وقد كان فى القدم غير مماسٍّ ولا ممازج ولا مخالِط ، فما أنكرتم أن يكون سائر الأجسام الماسة المختلطة المتحركة الساكنة قديمة ؟ وما الذى جعل الكلمة التى هذه صفتُها بالقدم أوْلى منها بالحدَث ؟ وما الذى جعل الأجسام بالحدوث أولى من الكلمة ؟ .

ويقال لليعقوبية . إذا جاز أن ينقلب ما ليس بلحم ولا دم لنفسه ، وما هو مخالف للدَّم واللَّحم لنفسه ، لحما ودماً بالاتحاد ، فلِمَ لا يجوز أن تنقلب الكلمة ، التى تخالف المحدَثات لنفسها ، وليست بمُحدَثة لنفسها ، محدَثةً بالاتحاد ، فيصير القديم لنفسه بالاتحاد محدَثاً عند اتحاده كما صار لحماً ودماً عند اتحاده ، ولِمَ لا يصير المحدَثُ لنفسه قبل اتحاد القديم به قديما عند اتحاد القديم به ، فيخرج عن أن يكون لحماً ودماً عند اتحاده فى المتَّحَد به ، فتصير الطبيعتان واحدة ويصير ما ليس بلحم ولا دم لحماً ودماً وما هو لحمٌ ودمٌ غيرَ لحم ولا دم؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلا .

وأما قول من قال إن الاتحاد هو حلول الكلمة فى النّاسوت من غير مماسّة ، وأنه كحلول البارى سبحانه فى السماء وكحلوله على العرش من غير مماسّةٍ لهما ، فإنه باطل غير معقول ؛ وذلك أن البارى سبحانه ليس فى السماء ولا هو مستوٍ على عرشه بمعنى حلوله على العرش ؛ لأنه لو كان حالاً فى أحدهما [٢٧ ظ] ومستويا على الآخر ، بمعنى الحلول لوجب أن يكون مماسًّا لهما لا محالة .

وأما قولهم إن العقل جوهر حال فى النفس غير مماسٍّ لهما ، فإنه باطل ؛ لأن الجوهر لا يحُل فى العرَض ، وإنما يحُلُّ فى الجسم على معنى الماسة له والاعتماد عليه واتخاذه مكاناً يستمده ويحيط به من جهاته كحُلُول الماء فى الجُبِّ والدُّهْن فى القارورة . وإذا لم يُعقل الحُلول إلا مماسّةً وملاصقة ، وكانت المجاورة والاجتماع من صفات الأجسام وكانت كلمة الله غير جسم ، لم يجُزْ عليها الاتحاد والحلول فى الأماكن .

وأما قول الرُّوم إن الاتحاد هو أن يصيرَ الكثير قليلا والاثنان واحداً ، فإنه قول جميعهم ؛ لأنهم كلهم يزعمون أن الاتحاد أن يصيرَ الكثير قليلا . والرُّوم توافق اليعاقبة

والنسطورية فى أن الاتحاد لا يكون إلا بامتزاج واختلاط ، فيقال لهم : إذا لم يجز أن يحصل الاتحاد وأن يصير الاثنان واحداً إلا بالاختلاط والامتزاج ، وكنا قد بينا أن ذلك مماسة وملاصقة ، وأنه بمنزلة الحركة والسكون والظهور والكمون ، وأن هذه الأمور أجمع تختص بالأجسام ولا تجوز إلا عليها ، لم يصح الاتحاد على الكلمة القديمة ، ولا أن يصير الاثنان واحداً أبداً ؛ لأنه معلق بمحال لا يصح وهو مماسة ما ليس بجسم ، وذلك ممتنع محال .

ويقال للروم : إذا جاز أن يتحد قديم بمحدَث فيصيران واحداً ، وقد كانا اثنين قبل الاتحاد ، فما أنكرتم أن يتحد محدَثٌ بمحدَثٍ ، إذا خالطه ومازجه ، فيصيران بذلك واحداً ؟ وما أنكرتم أن يصير الرطلان والقدحان اللذان أحدهما خمرٌ والآخر ماء ، إذا اختلطا وامتزجا ، رطلاً واحداً وقدحاً واحداً ؟ وما أنكرتم أيضاً من أن يصير العرضان ، إذا وجدا فى محل واحد ، عرضا واحداً جنسا واحداً ، وإن كان أحدهما حركة والآخر سواداً ؟ وما أنكرتم من أن تتكثر القلة فتصير الطينة[1] الواحدة والشيء الواحد ، الذى لا بعض له ولا نصفَ ولا تأليف فيه ولا صورة له ، مائة ألف شيء وذا أبعاض وأبعادٍ وأقطارٍ وصورٍ متغايرة وأشكال مختلفة على حدّ ما يقوله بعض الفلاسفة ؟ فإن مرّوا على هذا أجمع تركوا قولهم وتجاهلوا ، وإن أبوه لم يجدوا فصلاً .

ويقال للروم أيضا : إذا كان من دينكم مخالفة النسطورية واليعاقبة فى قولهم إن الكلمة اتحدت بإنسان واحد جزئىّ دون غيره ، وكنتم تزعمون أن الابن إنما اتحد بالإنسان الكلىّ ، وهو الجوهر الجامع لسائر أشخاص الناس ، لكى يخلّص الجوهر الجامع لسائر الناس من المعصية ، [٢٨ و] وهو إذا اتحد بالإنسان الكلىّ صار معه واحداً ، فيجب أن يصير الجوهر الكلىّ جزئياً وأقنوما واحداً ؛ لأن الابن أحد الأقانيم ، وليس هو كلُّ الأقانيم والخواص ، فهو من حيث القنومة شخص واحد جزئىٌّ ؛ فإذا صار عند الاتحاد بالإنسان الكلىّ الذى هو الجوهر الجامع لكل الناس شيئا واحداً ، وجب أن يكون كلياً جزئياً ؛ لأنه كلىٌّ من حيث كان جوهراً جامعاً لسائر الناس وجزئىٌّ من حيث كان خاصاً وقنوماً للجوهر العامّ ؛ فيجب أن يكون كلياً جزئياً ؛ وهذا غاية الإحالة .

---

(١) المقصود بالطينة هنا ما يسميه الفلاسفة الهيولى أو المادة .

فصل [في قول النصارى إن الاتحاد فعلٌ]

وقد أطبقت النصارى على أن الاتحاد فعل من الأفعال صار به المتَّحِد متَّحِداً والمسيح مسيحا ؛ فيقال لهم : خبرونا عن الاتحاد بالإنسان المتحدة به الكلمة ، إذا كان فعلا ، فهل له عندكم فاعل أم لا ؟ فإن قالوا : لا فاعل له ، قيل لهم : فما أنكرتم من أن يكون سائر الأفعال والحوادث لا فاعل لها ؟ وليس ذلك من قولهم . و إن قالوا : الاتحاد فعل لفاعل فعله وكان به متحداً قيل لهم : فمن فاعله : أهو الجوهر الجامع للأقانيم ، دون الأقانيم ، أم الأقانيم الثلاثة دونه ، أم هو والثلاثة الأقانيم ، أم الفاعل له واحد من الأقانيم ؟ فإن قالوا : هو الجوهر العامُّ الجامع للأقانيم ، قيل : فيجب أن يكون الجوهر هو المتحد بالجسد والإنسان الكليِّ أو الجزئيِّ على ما تختارونه ؛ لأن المتحد عندكم هو من فَعَل الاتحاد دون من لم يفعله ، و يجب أيضاً أن يكون هو الإله المستحق للعبادة ؛ لأنه هو الفعال لها . وكذلك إن قالوا : الجوهر والأقانيم فعلوا الاتحاد ، قيل لهم : فيجب أن يكون هو والثلاثة الأقانيم متحدين بالإنسان ؛ ولا معنى لقولكم : إن الابنَ وحده هو المتحد دون الأَبِ والرُّوحِ دون الجوهر العامِّ الجامع للأقانيم ، وهذا نقض قولكم إن الاتحاد للابن فقط . وكذلك إن قالوا : إنما فعل الاتحاد الأقانيم الثلاثة دون الجوهر ، قيل لهم : فيجب أن يكون الروح أيضاً متحداً وألاَّ يكون الابنُ وحده من خواص الجوهر متحداً . و إن قالوا : فاعل الاتحاد إنما هو الابن وحده ؛ ولانفراده بفعل الاتحاد كان متحداً دون الروح ، قيل لهم : فإذ جاز أن ينفرد الابن بفعل حادثٍ هو الاتحاد دون الروح والأب ودون الجوهر العامِّ ، فلِمَ لا يجوز أن ينفرد الروح بفعل حادثٍ وحوادث أُخَر وأن ينفرد كل أقنوم من الأقانيم بعوالم وأفعال لا يفعلها الآخر و ينفرد الجوهر الجامع بفعل غير فعلها ؟ . و إذا كان [٢٨ ظ] ذلك كذلك ، جاز أن تمانع وتختلف . و يقال لهم : إذا كانت الأقانيم تفعل ، كما أن الجوهر الجامع لها يفعل ، فلِمَ صار بأن يكون جامعاً لها وأن تكون خواصَّ له أولى من أن يكون هو خاصاً لها وهي جامعة له فيكون أقنوماً من أقانيمها ؟ فلا يجدون لذلك مدفعا .

مسألة [في الاتحاد]

ويقال لهم : كيف اتَّحَدت الكلمة التي هي الابن بجسد المسيح دون الأَبِ والروح ،

مع قولكم بأنه غير مباين لهما ولا منفصل عنهما ؟ و إن جاز ذلك ، فما أنكرتم من أن يكون الماء الممازج للخمر المختلط به مشروباً دون الخمر أو الخمرُ مشروباً دون الماء ، و إن كانا غير منفصلين ولا متباينين ؟ و إذا استحال هذا عندكم ، وجب أن يكون شارب الخمر الممتزج بالماء شارباً للخمر والماء ؛ إذا كانا غير منفصلَيْن ولا متباينَيْن ؛ فما أنكرتم من أن يجب ، إذا كان الابن متحداً ، وهو غير منفصل من الروح والأبِ ولا مباين لهما ، أن يكون الأبُ والروح متحدين به كما أن الابن متّحد به ؟ فإن قالوا : إن الكلمة إنما اتّحدت بالإنسان الكلىّ فى الجزئىّ الذى ولدته مريَم ، عليهما السلام ، قيل لهم : فيجب أيضاً أن يكون الأبُ والروح متّحدَيْن بالكلىّ فى الجزئىّ الذى ولدته مريم ؛ لأننا لسنا نقصِدُ بهذا السؤال الكلام فى الإنسان الذى اتّحدت به الكلمة ، وهل هو جزئىّ أو كلىّ ، أو اتحاد بالكلىّ فى الجزئىّ الذى ولدته مريم ؛ و إنما الكلام فى كيف يمكن أن يكون الابن متحداً بما اتّحد به من كلىّ أو جزئىّ دون الأبِ والروحِ ، وهو غير مباين لهما ولا منفصل عنهما ؛ فأجيبوا عن هذا إن كنتم قادرين ! .

ثم يقال لهم : إن كانت الكلمة اتّحدت بالإنسان الكلىّ ، فلا يخلو أن تكون اتحدت به فى مكان أو لا فى مكان ؛ فإن كانت اتّحدت به لا فى مكان ، فليس بينها وبين الجسد المولود المأخوذ من مريَم إلا ما بينه و بين سائر أجسام الناس وسائر الأجساد ؛ ولا مزيّة لمريَم ولا للجسد المأخوذ منها ، إذا لم يكن للابن اتّحاد به ولا بغيره . و يجب أن يكون القتل والصَّلب جاريَيْن على الجسد فقط لا على الابن ولا على المسيح ؛ لأن الجسد الذى لا اتّحاد للابن به ليس بمسيح ؛ فكيف يكون المسيح مقتولا مصلوباً ؟ و إن كان اتّحاد الابن بالكلىّ اتّحاداً به فى مكان ماهو الجسد المأخوذ من مريَم أو غيرُه من الأجسام ، فيجب أن يكون الكلىُّ محصوراً فى ذلك المكان الجزئى وأن يكون الجزئى حاوياً محيطاً بالكلى [٢٩ و] ومكانا له و إن كان جزءاً منه ؛ وهذا عكس ما فى العقل وقلبُه ؛ لأن ذلك لو جاز لجاز اشتمال العدد القليل على العدد الكثير وزيادته عليه ؛ ولجاز أن يكون الصغير من الأجسام محيطاً بالعظيم وحاوياً له . و إذا علمنا بأوائل العقول فساد ذلك علمنا أيضاً استحالة اتّحاد الابن بالكلىّ ، إن كان ها هنا كلىّ فى مكان صغير جزئىّ .

مسألة على الملكية

يقال لهم : خبرونا كيف وَلدَت مريَمُ الابنَ دون الأبِ وروح القدُس ، وهو غير مباين لهما ولا منفصل عنهما ، فيكون المتحد بالجسد حملا فى بطن مريم ، والأبُ والروح والجوهر الجامع للأقانيم لا فى بطن مريم ، وهما مع ذلك غير متباينين ولا منفصلين عما هو حالٌّ فى الجسد فى بطن مريم ؛ فما لا ينفصل ولا يتميز من الذات كيف يكون منه مولود ومنه غير مولود ، ومنه غيرُ متحد ، لولا الجهل والعجز ؟

مسألة أخرى على الملكية

يقال لهم : خبِّرونا عن مريم : أهى إنسان كلىٌّ أم إنسان جزئىٌّ ؟ فإن قالوا : إنها كلى ، تجاهلوا ، وقيل لهم : فما أنكرتم أن يكون كل ذكر وأنثى من الناس إنساناً كلياً ؟ فإن قالوا : هو كذلك ، تركوا قولهم ، وقيل لهم : فأىٌّ هو الإنسان الجزئىُّ ، وكل جزئىٍّ تشيرون إليه على قولكم هذا فهو كلىٌّ ؟ فلا يجدون إلى إثبات الجزئىِّ سبيلا ؛ وفى هذا هدم مذهبهم . وإن قالوا : مريم ، عليها السلام ، إنسان جزئى ، قيل لهم : فالإنسان الذى ولدته ، أليس هو الذى اتحد الابن بولادته ؟ وإذا قالوا : نعم ، قيل لهم : فخبِّرونا عن الإنسان الذى ولدته مريم : أكلى هو أم جزئى ؟ فإن قالوا : جزئى ، تركوا قولهم بأن الابن متحد بالإنسان الكلى الذى أراد خلاصه ؛ وصاروا إلى قول النَّسطورِيَّة واليعاقبة . وإن قالوا : الإنسان المأخوذ من مريم الذى اتحدت به الكلمة إنسان كلى ، قيل لهم : أفليس هذا الإنسان المولود من مريم هو ابن مريم ؟ فإذا قالوا : أجل ، قيل لهم : فهو كلى وأمه التى هى مريم إنسان جزئى ؛ فيجب على قولكم أن يكون الإنسان الكلى ابن الإنسان الجزئى ؛ وهذا طريف جداً ؛ لأننا لو فرضنا عندهم عدم مريم لم يعدم الإنسان الكلى ، ولو فرضنا عدم الإنسان الكلى لم تكن مريم ولا غيرها من جزئيات الإنسان . وكيف يكون الكلىُّ ابن ما لا يجب أن يُعدَم بعدمه ويرتفع بارتفاعه ويكون الجزئىُّ حاويا للكلىِّ ؟ .

[٢٩ ظ] ويقال لهم أنتم تقولون : إن الجوهر الكلىَّ وكل ما تقولون إنه كلىٌّ لا تصح ولادته ولا أن يحويه مكان دون مكان ؛ والمولود من مريم كان فى بطنها ، وكان مكانه منها

حاو يا له ، فكيف يكون كلياً ؟ فإن جاز أن يكون الكلىّ ابن الجزئىّ ، فلِمَ لا يجوز أن تكون مريم ابنة عيسى المولود منها ، وأن يكون آدم ونوح ابنىْ مريم التى هى ابنة لهما ؟ هذا تجاهل عظيم لا يبلغه صاحب تحصيل .

مسألة على جميعهم

ويقال لهم : خبرونا عن اتحاد الابن بالجسد : أكان باقياً موجوداً فى حال وقوع القتل والصلب به أم لا ؟ فإن قالوا : كان باقياً موجوداً ، قيل لهم : فالذى مات مسيح من طبيعتين : لاهوتٍ ، وهو الابنُ ، وناسوتٍ ، وهو الجسد ؛ فيجب أن يكون ابنُ الله القديمُ قد مات كما قتِلَ وصلب ؛ لأن جواز القتل والصلب عليه كجواز الموت . وإذا صار الابن عند القتل ميتاً ، لم يجُز أن يكون فى تلك الحال إلاهاً ؛ لأن الإلاه لا يكون ميتاً ولا ناقصاً ولا ممّن يجوز عليه الموت ؛ ولو جاز ذلك عليه لجاز موت الأب والروح ؛ وهذا تركُ قولهم . وإن قالوا : الاتحاد بَطَلَ عند القتل والصلب ، قيل لهم : فيجب انتقاض الاتحاد عند القتل والصلب ؛ وهذا تركُ قولهم . ويجب أيضاً ألاّ يكون المقتول مسيحاً ؛ لأن الجسد عند انتقاض الاتحاد ومفارقة المتّحَدِ به ليس بمسيح ؛ وإنما يكون الجسد وما اتحد به مسيحاً مع ثبوت الاتحاد ووجوده ؛ فإذا بطل كان المقتول المصلوب الواقع عليه الموت إنساناً ؛ ولا معنى لقولكم إن المسيح قُتل وصُلب .

مسألة أخرى على جميعهم فى الاتحاد

يقال لهم : لِمَ قلتم إن كلمة الله اتحدت بجسد المسيح دون جسد موسى وابراهيم وغيرهما من النبيّين ؟ فإن قالوا : لأجل ما ظهر على يد عيسى من فعل الآيات واختراع المعجزات التى لا يقدر البشر على مثلها ، من نحو إحياء الموتى ، وإبراء الأكْمَهِ والأبرص ، وجعل القليل كثيراً ، وقلب الماء خمراً ، والمشى على الماء ، وصعود السماء ، وإبراء الزَّمِن ، وإقامة المُقْعَد ، وغير ذلك من عجيب الآيات ؛ فوجب أن يكون إلاهاً وأن الكلمة متحدة به ، يقال لهم : لِمَ زعمتم أن عيسى فاعل لما وصفتم من الآيات ومخترع لها ؟ وما أنكرتم أن يكون غير قادر على قليل من ذلك ولا كثير ، وأن يكون الله تعالى هو الذى فعل جميع ما ظهر على يده من

ذلك ، وتكون حالُه فيه حال [٣٠ و] سائر الأنبياء فيما ظهر عليهم من الآيات ؟ ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون موسى ، عليه السلام ، إلاهاً ؛ وأن تكون الكلمة متحدة به لما فعله من الآيات البديعة نحو قلب العصا حيَّةً ذات فمٍ وعينين وخروقٍ ، ولم تكن من قبل حيَّة ولا فيها رسم عينين ولا فم ، ونحو فلق البحر ، وإخراج يده بيضاء ، وغير ذلك ، وما أتى به من الجراد والقمّل والضفادع والدم ، وغير ذلك مما لا يقدر عليه البشر ؟ فإن قالوا : موسى لم يكن مخترعاً لشيء من ذلك ، وإنما كان يدعو ويرغب إلى الله تعالى فى أن يُظْهِر على يديه ذلك ، يقال لهم : فما أنكرتم أن تكون هذه حال عيسى وأنه كان يرغب إلى خالقه وربِّه ومالكه فى أن يُظهِرَ الآيات على يده ؟ وقد نطق الإنجيل بذلك ؛ لأن فى الإنجيل أن عيسى عليه السلام ، بكى فقال : « ربِّ ! إن كان فى مشيئتك أن تَصْرِفَ هذه الكأس عن أحد فاصرفها عنى » ، وأنه أراد أن يُحيِيَ كَهْلاً فقال : « يا أبى ! أدعوك كما كنت أدعوك فتستجيب لى ، وإنما أدعوك من أجل هؤلاء ليعلموا » ، وقال : « يا أبى ! أنا أحمدك » ، وقال ، وهو على الخشبة وقت الصلب بزعمهم : « إلاهى ! إلاهى ! لِمَ تركتنى ؟ » ، وهذا فوق دعاء موسى وتضرُّعِه وابتهاله ؛ فوجب أنه عبدٌ مربوبٌ ومحدَثٌ مخلوق كموسى وغيره من الرسل ، عليهم السلام . وإن قالوا : عيسى كان يدعو ويرغب بهذا الدعاء على سبيل التعليم للأتباع والتلاميذ ؛ وإلا فقد كان يخترع الآيات اختراعاً ويأمر أن يكون فيكون ، قيل لهم : فما أنكرتم من أن يكون دعاء موسى ورغبته إنما وقع على سبيل التعليم ؟ وإلا فقد كان يخترع فلق البحر ، وإخراج اليد بيضاء ، وقلب العصا ثعبانا وتظليلهم بالغمام ، واختراع المَنِّ والسلوى ، ويأمر بأن يكون ذلك فيكون ؛ فلا يجدون إلى ذلك مدفعا . فإن قالوا : قولنا «مسيح» اسم لمعنيين : لاهوت ، هو إلاه ، وناسوت ، هو إنسان مخلوق ؛ فما كان من تضرُّع ودعاء ، فإنما وقع من الإنسان الذى هو الناسوت ؛ وما كان من إحداث آية وإظهار معجزة فهو واقع من الإلاه دون الإنسان ، يقال لهم : فما أنكرتم من أن يكون موسى أيضاً اسماً لمعنيين : إلاه وإنسان ؛ فما كان من دعاء ورغبة فإنه واقع من الناسوت ، وما كان من اختراع آية أو إبداع معجزة فإنه من االاهوت دون الناسوت ؛ ولا فصل فى ذلك . فإن قالوا : كل واحد من هؤلاء الأنبياء قد أقر بلسانه بأنه مخلوق وعبد مربوبٌ مألوهٌ مرسل من عند الله ، عز وجل ، والمسيح لم يقر بذلك ، قيل لهم : وكذلك المسيح قد [٣٠ ظ] اعترف بأنه نبيٌّ

مرسل وعبد مخلوق ؛ لأن الإنجيل ينطق بأنه قال : « إنى عبد الله وأُرْسِلْتُ معلّماً » ، وقال: « فكما بعثنى أبى فكذلك أبعثكم ؛ عمِّدُوا النـاس وغسِّلوهم باسم الأبِ والابن والروح القدس » ، وقال فى الإنجيل : « أخرجوا بنـا من هذه المدينة ؛ فإن النبى لا يُكرم فى مدينته » ؛ فى نظائر هذه الإقرارات عنه كثيرة بأنه نبىٌّ وعبد مرسلٌ ومألوهٌ مدبَّرٌ ؛ فوجب أنه ليس بإلاه . فإن قالوا : هذه الإقرارات واقعة من ناسوت المسيح دون لاهوته ، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون كل إقرار سُمع من نبى بأنه خلق وعبدٌ ونبى فإنه إقرارُ ناسوته دون لاهوته ، فهل تجدون فى ذلك فصلا ؟ . و إن قالوا: إنما قلنا إن المسيح إلاه ؛ لأن الله قال فى الكتب إنه إلاه وسمّاه بذلك فقال : « العذراء البَتول تحمل وتلد ابناً يدعى أو يسمّى إلاهاً » ، يقال لهم : فقد قال الله لموسى : « إنى قد جعلتك إلاهاً لهارون وجعلتك إلاه فرعون » ، على معنى أنك مدبِّر له وآمر له وواجب عليه طاعتك ؛ فقد كانت هذه لغة . ثم يقال لهم : لم يخبر الله تعالى بأنه هو سماه أو يسميه إلاهاً ، و إنما قال : « يدعى اسمه إلاهاً » ، فيمكن أن يكون أراد أن قوماً يغلون فى تعظيمه و يدعونه بذلك ، و يتجاوزون به الحد ، و يكذبون فى ذلك و يفترون ؛ فمن أين لكم أن ما سمى به من ذلك واجب صحيح ؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا . و إن هم قالوا : إنما قلنا : إن عيسى إلاه و إن الكلمة اتحدت به ؛ لأنه وُلِدَ لا من فحل ؛ وليس كذلك من ذكرتموه من الرسل ، فيقال لهم : فيجب أن يكون آدم ، عليه السلام ، إلاها ؛ لأنه وُجِد لا من ذكر ولا أنثى ؛ فهو أبعد عن صفة المحدَث ؛ لأنه لم يحُل بطن مريم ولا غيرها ولا كان من معدن ولدٍ ولا موضع حمل ؛ وكذلك يجب أن تكون حواء ربّاً ؟ لأنها خلقت من ضلع آدم من غير ذكر ولا أنثى ، فهو أبعد . وكذلك المطالبة عليهم فى وجوب كون الملائكة آلهة ؟ لأنهم لا من ذكر ولا أنثى ولا على وجه التّبنِّى. فإن قالوا : إنما وجب القضاء على ربو بيته ؛ لأنه قال فى الإنجيل ، وهو الصادق المصدوق فى قوله : « أنا وأبى واحد ، ومن رآنى فقد رأى أبى » ، يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون معنى ذلك أن من أطاعنى فقد أطاع أبى أى مرسلى ومعلّمِى الحكمة ؛ ومن عصانى فقد عصاه ؛ فيكون معنى أبى أى إنه معلمى ومرسلى ؛ وقوله « فمن رآنى فقد رآه » معناه فكأنه قد رآه وسمع كلامه وأمره ونهيه ؟ ولا بد من هذا التأويل ؛ لأنه لو كان هو وأبوه واحداً لوجب أن تكون الولادة والحمل والقتل والصلب [٣١ و] والأكل والشرب والحركة — الجارى عليه — كل

ذلك جاريا على الأب ؛ وإذا كان هو المتحد بالجسد أن يكون الأب متحدا به ، فهذا كله ترك لقولهم إن ركبوه ؛ فوجب أن يكون تأويل القول على ما ذكرناه . فإن قالوا : إنما وجبت إلاهية المسيح ؛ لأنه قال ، وهو الصادق فى قوله : « أنا قبل ابراهيم » وهو إنسان من ولد ابراهيم ، فعلمنا بذلك أنه قبل ابراهيم بلاهوته وابنه بناسوته . ويقال لهم : فما أنكرتم أن يكون المراد بقوله : « أنا قبل ابراهيم » أن كثيراً من دينى وشرعى كان متعبّداً به مشروعاً قبل ابراهيم على لسان بعض الرسل ؛ أو ما أنكرتم أن يكون أراد بقوله : «أنا قبل ابراهيم » أى مكتوب عند الله ، وأنا معروف قبل ابراهيم عند قوم من الملائكة ، أو أنا مبعوث إلى المحشر قبل ابراهيم ؛ إذ لا يجوز إثبات الربوبية بجسد أكل الطعام ومشى فى الأسواق .

والقول بأن اللاهوت اتحد به قول بعيد لا يحتمل التأويل ؛ وقد قال سليمان ، عليه السلام ، فى كتابه : « أنا قبل الدنيا ؛ وكنت مع الله سبحانه حيث مدّ الأرض ؛ وكنت صبياً ألعب بين يدى الله تعالى» ؛ ولم يجب أن يكون سليمان قبل الدنيا ، أو مع الله سبحانه ، حيث مد الأرض ، بلاهوته ، وأن يكون ابناً لدَاوُدَ بناسوته ؛ فإن قالوا : أراد إن اسمى عند الله قبل خلق الدنيا ، وفى علمه ، وعنده حيث مد الأرض ، والعلم بإرسالى وتمليكى أو غير ذلك من التأويلات ، قيل لهم مثله فيما احتجوا به ؛ ولا جواب عنه .

باب الكلام على البراهمة

وقد افترقت البراهمة على قولين :

فنهم من جحَد الرسل ، وزعم أنه لا يجوز فى حكمة الله سبحانه وصفته أن يبعث رسولا إلى خلقه ، وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقى الرسالة عن الخالق سبحانه .

وقال الفريق الآخر : إن الله تعالى ما أرسل رسولا سوى آدم عليه السلام ، وكذّبوا كل مدع للنبوة سواه .

وقال قوم منهم : بل ما بعث الله تعالى غير إبراهيم وحده ؛ وأنكروا نبوة مَنْ سواه . وهذا جملة قولهم .

فيقال لمن أحال من الله سبحانه إنفاذ رسله إلى خلقه : لم قلت ذلك ، وما دليلك عليه ؟

فإن قال : لعلمه سبحانه بأن الرسول من جنس المُرْسَلِ إليه ، وأن جوهرهما واحد ، وأن تفضيل أحد المتماثلين المتساويين على مِثْلِه ونوعه ومن هو بصفته حَيْفٌ ومحاباة وميل وخروج عن الحكمة ؛ وذلك غير جائز على الحكيم ، يقال لهم : لم قلتم [٣١ ظ] إن تفضيل الله سبحانه بعض الجنس على بعض ورفع بعضهم ، إذا كان محاباة للمُتَفَضَّل عليه ، وجب أن يكون ظلما وخروجاً عن الحكمة ؟ وما أنكرتم أن يكون لله سبحانه أن يختص بفضله مَنْ يشاء مِنْ خَلْقِه ، وله التَّسْوية بين سائرهم ؛ فإن ذلك أجمع عَدْلٌ منه وصواب من تدبيره ؟ فإن قالوا : لأن تفضيل أحد المتجانسين على الآخر فى الشاهد سَفَهٌ منا ؛ فوجب القضاء بذلك على القديم تعالى ، قيل لهم : ولِمَ قلتم : إن ذلك سفه ، وما أنكرتم من أنه جائز لنا وصواب فى حكمتنا أن نَحْبُوَ بعض عبيدنا وأصدقائنا والمتصرفين معنا كتصرف غيره بأكثر مما نحبو به غيره ، ونفضِّله بعطاء وتشريف لا يستحقه أكثر مما نحبو به غيره ، فلم قلتم إن هذا سفه وقبيح من فعلنا ؟

ويقال لهم : نحن نمنعكم أشد المنع من أن يكون فى العقل بمجرده طريقٌ لقبح فعلٍ أو لحسنه أو حَظْرِه أو إباحته أو إيجابه ؛ ونقول : إن هذه الأحكام بأسرها لا تثبت للأفعال إلا بالشرع دون قضية العقل ؛ وسنتكلم على هذا الباب وما يتصل به فى أبواب التعديل والتجوير من كتابنا هذا ، إن شاء الله . فإن قالوا : لو حَسُنَ من الله ما قلتم لحَسُنَ من الله أن يَشْكُرَ ويُثْنِي على مَنْ لم يعمل شيئاً أو مَنْ قَلَّ فِعلُ البِرِّ منه بأكثر مما يَشْكُرُ ويُثْنِي على العامل الزاهد المجتهد ، قيل لهم : لِمَ قلتم ذلك ؟ ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون الفرق بينهما أن الشكر والثناء على المرء بما لم يكن منه كَذِبٌ ؛ والكذب مستحيل على الله تعالى ؛ إذ كان الصدق من صفات نفسه ، ولغير ذلك ، كما يستحيل عليه الجهل والعجز ؟ والتَفَضُّلُ على من لم يعمل أو على من عمل أقل من عمل غيره بأكثر من التفضل على العامل إنعامٌ وإحسان ؛ وليس ذلك بقبيح ، ولا من الكذب بسبيل ؛ فبَطَلَ ما قلتم . ثم يقال لهم : ما أنكرتم على من قال من مُثْبِتِي نبوّة الرسل إن الله تعالى ليس يفضِّل أحد الشخصين على الآخر المجانس له ابتداء ولا لأجل جنسه ، ولكن لأجل أنه مستحق للتفضيل بالرسالة وغيرها بعمله والإخلاص فى الاجتهاد ، كما أن الله تعالى يفضل المنيبَ وقابلَ الحُجَجِ العقلية عندكم على من لم يقبلها ، لا لجنسه ، ولا لابتدائه بذلك ، ولا لغير علة ، ولكن لأنه

مستحق التعظيم والشكر والثناء عندكم ، لما كان من برّه وطاعته ، فيكون التفضيل بالرسالة ، إذا أراد الله سبحانه إرسال بعض عباده إلى باقيهم ، مُستَحَقاً ؛ لأنه أفضلهم وأكثرهم عملا ؟ فلا يجدون لذلك مَدْفعاً .

[٣٢ و] ويقال لهم أيضاً : ما أنكرتم من أنه لا يجوز فى عدل القديم ، سبحانه ، وحكمته ، على موضوع دليلكم ، أن يخلق فى بعض عباده الجهل ، وفى بعضهم العلم ، وفى بعضهم العمى والبَكَمَ والخرَسَ والزَّمانةَ ، وفى بعضهم القوة والتمكين وصحة الآلة وكمال العقل والنحيزة ، لأن ذلك تفضيل لبعض الجنس على بعض ؟ فإن قالوا : عطيَّتُه العلمَ والحياةَ وكمالَ العقل والحواس لبعضهم ومنعُه لغيرهم مصلحةٌ للمعطَى والممنوع وسبيلٌ لهم إلى نفع عظيم هو سبحانه أعلم به ، قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون إرسالُه بعضَ الخلق وجعله راعياً وجعل باقيهم رعيةً مصلحةً للرّاعى والرّعية وللرسول والمرسَل إليه ولُطفاً لهم فى النظر فى حجج العقول التى أمرهم بالرجوع إليها والعمل على موجبها ؟

ويقال لهم : إن بنيتم الأمر على قبح ذلك فى الشاهد بزعمكم ، فيجب أن تقضوا على أن الفاعل للعالَم لا يفعله إلا لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة وداع دعاه إلى الفعل و بعثه عليه ؛ وأنه تعالى جسم مؤلَّفٌ ذوحَيِّزٍ ، وقبولٍ للأعراض ، وفى مكان دون مكان ؛ لأنكم لم تعقلوا فاعلا فى الشاهد إلا كذلك ؛ فإن مروا على هذا ، أبطلوا الحدوث والمحدِث ، وسبقت عليهم مطالباتُ الدهرية ؛ و إن أبَوْه ، نقضوا استدلالهم بمجرد الشاهد والوجود .

علة أخرى لهم

فإن قالوا : الدليلُ على أنه لا يجوزُ أنْ يُرْسِلُ اللهُ تعالى رسولاً إلى خَلقِه أنا وجدْنا الرسولَ فى الشاهدِ والمعقول من جنس المُرْسِل ؛ فلما لم يجُزْ أن يكون القديمُ من جنس المخلوقات بذاته ، ثبت أنه لا يجوزُ أن يرسِلَ رسولا إلى خلقِه ؛ فيقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا ألا يكون اللهُ سبحانه مُحْتَجًّا على الخلق بعقولهم ، ولا آمراً لهم بما وضعه فيها عندكم من وجوب فعل الحَسَنِ ، وترك القبيحِ واستعمال النظر وفعل التوحيد لله والمعرفةِ به والشكر لنعمه ؛ لأن المُحتَجَّ الآمر فى الشاهد من جنس المأمور المُحْتَجِّ عليه ؛ فإن مرُّوا على ذلك ، تركوا التوحيد ولحِقُوا بأهل التعطيل ؛ و إن أبَوْه وراموا فصلا نقضوا استدلالهم .

ويقال لهم : فيجب على موضوعكم ألا يكون القديمُ سبحانه شيئاً ولا فاعلا ولا عالماً حيًّا قادراً ؛ لأن ذلك يوجبُ أن يكون من جنس الأشياء المعقولة ؛ لأن الشيء فى الشاهد والوجود لا ينفك من أن يكون جسما أو جوهراً [٣٢ ظ] أو عرَضاً ؛ والحى العالم القادر لا يكون إلا جسما وجواهر مجتمعة ؛ والفاعل منا لا يفعل إلا فى نفســه أو فى غيره بسببٍ يُحْدِثُه فى نفسه ؛ فإن لم يجب هذا أجمع ، سقط ما تعلقتم به .

دليل آخر لهم

واستدلوا أيضاً على منع إرسال الرسل بأن قالوا : لم نجد وجهاً من قِبَلِه يصح تَلَقِّى الرسالة عن الخالق ، جل ذكره ؛ وذلك أنه ليس ممن يُدْرَكُ بالأبصار ويشاهَد بالحواس ، فيتولى مخاطبة الرسول بنفسه من حيث يراه ويَعْلَمُه مخاطباً له حسب الرائيين أحدُهما للآخر ؛ وإنما يَدَّعِى الرسولُ العلْمَ بالرسالة من جهة صوت يسمعه أو كتاب يقع إليه أو سماع شخصٍ ماثلٍ بين يديه يَذْكُرُ أنه بعض ملائكة ربه — قالوا — وذلك كالذى ادعاه موسى بن عِمرانَ من أن الله تعالى كلَّمه وتولى خطابه بلا واسطة ولا تَرْجُمانٍ — قالوا — ولم يَدَّعِ ، مع ذلك ، رؤية ربه سبحانه ، وإنما أخبر عن صوت سمعه ؛ فما يُدْريه ، لعل صاحِبَ ذلك الصوت ومكلِّمَه بعضُ الملائكة أو الجن أو مستترٌ عنه من الإنس ؛ ولا سبيل له إلى أن يعلم أن متولى خطابه هو الله رب العالمين ، مع علمه بأن فى العالم أرواحًا ناطقة بمثل ما سمعه ومن جنسه وعلى صفته .

وكذلك زعموا أن قولَ الرسول إن الذى أدى إليه الرسالة عن ربه مَلَكٌ مُقَرَّبٌ قولٌ لا سبيل له إلى العلم به ؛ ولعل الذى خاطبه عِفْرِيتٌ من العفاريت أو بعضُ السَّحَرَة والمُخَيِّلين . فأما التعويل على كتاب يُظَنُّ أنه من عند ربه فهو أبْعَدُ الأمور من أن يعلم أن ذلك الكتاب ليس من عمل البشر ونظمهم ؛ ولو أنه أيضاً سقط عليه من نحو السَّماء ، لم يَدْرِ لعله مما طرحه عفريت من العفاريت ، أو مما أُرْسِلَ مع الريح ، أو حملته فألقته إليه . وإذا كان ذلك كذلك ، فلا سبيل إذاً للرسول إلى تلقى الرسالة عن الخالق تعالى ؛ وفى فساد الطريق إلى ذلك فسادُ القول بنبوة الرسل عليهم السلام . فيقال لهم : ما أنكرتم من سقوط ما تعلقتم به ؟ وذلك أن موسى ، عليه السلام ، وكل من تولى اللهُ خِطَابَه بلا واسطة

ولا تَرْجُمَانٍ يعلم أن خالق العالم هو المتولى لخطابه من أربعة أوجه :

أحدها أن كلام الله سبحانه الذى يخاطب به من يشاء من خَلقِه ليس من جنس كلام الآدميين ولا مشبهاً لكلام المخلوقين ؛ بل هو مخالف لسائر الأجناس والأصوات وأبْنِيَة اللغات ، وإن كان مسموعا بحاسة السمع ؛ [٣٣ و] لما قام عندنا من الدليل على قِدَمِه واستحالة خلقه ، وأنه صفة من صفات ذات المتكلم به ؛ وسَنُوضِحُ ذلك بما يُوضِحُ الحقَّ فى باب القول فى الصفات ، إن شاء الله تعالى . وإذا كان ذلك كذلك ، علم من تولى الله خطابه أن المتكلم له بما سمعه هو القديم الذى ليس كَمِثْلِهِ شىء وأنه الذى ينبغى أن يكون ما سمعه كلاما له دون سائر الخلق .

والوجه الآخر أنه لو كان ما سمعه الرسول أو المَلَكُ من جنس كلام الآدميين ، لكان الله سبحانه قادراً على أن يَضْطَرَّه إلى العلم بأنه هو المُكلِّمُ له ، وأن الكلامَ الذى سمعه كلام له ، بأن يضطره أولا إلى العلم بذاته ووجوده ، ثم يضطره إلى العلم بأن الكلام كلامه وأن مراده به ، إن كان بصيغة ما يحتمل وجوهاً من الكلام ، كذا وكذا ؛ ويَسْقُطُ عن الرسول تكليفُ معرفته وفَرْضُ العلم بوجوده ، إذا كان قد اضطره إلى العلم به ، ويُكلِّفه تَحَمُّلَ الرسالة وأداءها إلى من شاء من خَلْقِه ؛ ولعل فى ملائكته من هذه سبيل علمه به وبكلامه ومراده له ، إن لم يمنع من ذلك سمعٌ أو توقيف — ولا سَمْعَ نَعْرِفُه فى ذلك يمنع منه — وإذا كان ذلك كذلك ، بَطَلَ سؤالكم أنه لا سبيل للرسول إلى العلم بتلقى الرسالة عن الخالق .

وما أنكرتم أيضاً من أن يصح عِلْمُ الرسول بأن الله سبحانه هو المُتَوَلِّى لكلامه مع بقاء المِحْنَةِ عليه وإلزام الله سبحانه إياه معرفته من وَجْهَيْن : أحدهما أن يَحْمِلَ الخطاب له خبراً عن غيب اسْتَسَرَّهُ موسى ، عليه السلام ، واعتقده فى نفسه ولم يُطْلِعْ عليه أحداً من الخلق ويُخْبِرَه عما أحبه قلبه وانطوى عليه ضميره أخباراً متصلة تخرج بكثرتها عن حد ما يمكن إصابةُ الظَّانِّ والمُخَمِّن فيه ؛ لأن المعلوم بمُسْتَقَرِّ العادة أن الحادس يصيب فى الخبر والاثنين والثلاثة ولا يصيب فى المائة والمائتين والألف والألفين حتى لا يَغْلَط فى واحد منها ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، كان الله تعالى — متى أراد إعلامَ من يتولى خطابه أنه المُتَوَلِّى لكلامه ضَمَّنَ خطابَه الإخْبَارَ عن الغيوب وما أَسَرَّتْهُ النفوس ، فيَعْلَمُ المُخَاطَبُ عند ذلك

أن المُتَوَلِّىَ لـكلامه هو عَلاَّمُ الغيوب لتقدم علمه بأن الإخبارَ عن ذلك والإصابةَ له فى جميعه مُتَعَذِّرٌ على المخلوقين وأن المنفرد بهذا هو الله رب العالمين ؛ وهذا طريق للعلم بصحة الرسالة عن الله واضح لا إشكال فيه .

وقد يمكن أن يُعْلِمَ اللهُ سبحانه الرسولَ [٣٣ ظ] أنه المتولى لخطابه بأن يقول : أنا الله الذى لا إله إلا أنا[1] ؛ وآية ذلك أنى أقلب الجماد حيوانا ، وأُخْرِجُ يدك بيضاء ، وأفلق البحر ، وأخرج الحيوان من الصخر ، فيَعلَمُ الرسول أن المتولى لخطابه هو مُحْدِثُ الأيات ومبدع المعجزات لتقدم علمه بأن الخلق لا قدرة لهم على ذلك .

وليس يجوز أن يُحَمِّل الله الرسالة لبعض أنبيائه ، وهو مع ذلك ممن لم يتقدم علمه بأن أحداً من المخلوقين لا يستطيع الإخبار عن الغيوب والإصابة فيها ، ولا يقدر على إبداع الأجسام وإحياء الموات وخرق العادات ، بل لا يرسل إلا أكمل الخلق علما به ومعرفة له ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، سقط ما توهمتم .

وكذلك أيضاً إنما يتبين الرسول من البشر أن المُنْزِلَ عليه بالرسالة مَلَكٌ من عند ربه بأن يكون الخطاب الذى أدّاه إليه مُتَضَمِّناً لإخباره عن الغيوب أو بأن يَظْهَرَ معه من الآيات مثلُ الذى ظهر على أيدى الرسول عند الأداء إلى أمثالهم من ولد آدم ، فيعلم عند ذلك أن من ظهرت هذه الأمور على يده فليس بساحر ولا شيطان ولا مُتَمَثِّلٍ من الأرواح ؛ وكل هذا يبطل ما توهموه . فأما الـكتاب الساقط على يد الرسول ، فلا بد من أن يكون معه آية تظهر على يد مَلَكٍ سواه يؤديه ، أو بأن يُنْطِقَ الله الـكتاب ويُحْيِيه حتى يؤدى عن نفسه ويخبر بمُتَضَمَّنِه ويخرق العادة بما يظهر منه ؛ فلا تَعَلُّقَ لهم فى ذلك .

دليل آخر

[لمنـكرى الرسالة]

واستدلوا على إبطال الرسالة بأن قالوا : وجدنا المدعين للرسالة يزعمون أنه لا طريق إلى العلم بصدقهم إلا وجود محالات ممتنعٌ فى العقل وجودُها من نحو فَلْقِ البحر ، وخَلْقِ ناقة من صخرة ، وقلب العصا حية ، وإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، والمشى على الماء ،

---

(١) سورة ٢٠ آية ١٤

و إنطاق الذئب والحصا ، وما جرى مجرى ذلك من ادعائهم جعلَ القليل كثيراً ؛ والقليلُ لا يتكثر كما أن الكثير لا يتقلّل ويَتَوحّدُ ؛ و إذا كان ذلك كذلك ، بَطَلَ ما يدّعونه ؛ فيقال لهم : ما الذى أردتم بقولكم إن هذه الأمور مستحيلة ممتنعة ؟ أعَنَيْتُم بذلك أنها مستحيلة فى العادة أو فى قدرة الصانع تعالى ؟ فإن قالوا : فى قدرة الصانع ، ألحدوا وتركوا دينهم ، وقيل لهم : ما الدليل على إحالة ذلك ؟ و إن قالوا : لأننا لم نجد أحداً فعله ، ولا يقدر عليه ، ولا رأينا ذلك قط ، ولا جرى مثلُ ما تدعون ، قيل لهم : فيجب أن تحيلوا أيضاً أن يخلق الله تعالى الأجسام وألا يوجد آدم [٣٤ و] إلا من ذكر وأنثى ، وألا يخلق دجاجة إلا من بيضة ، أو بيضة إلا من دجاجة ، أو نطفة إلا من إنسان ، أو إنسانا إلا من نطفة ؛ لأن ذلك أجمع لم يوجد قط ولم يشاهَد ؛ فإن مرُّوا على ذلك لحِقوا بأهل الدهر ، و إن أبَوْه نقضوا اعتلالهم .

و إن هم قالوا : عنينا أن هذه الأمور مستحيلة فى العادة ، قيل لهم : فما أنكرتم أن ينقض الله سبحانه العادات ويُظهر المعجزات على أيدى رُسله لما أراده من حسن النظر لهم ولمن عَلِم أنه يؤمن بهم ، ويعمل من العبادات ما يكون وُصْلة وذريعة إلى إجزالِ ثوابهم ؛ كما جاز وحسُن منه أن يحتج عليهم بعقولهم ؟ فلا يجِدُون إلى دفع ذلك من حيث اعتلوا متعلَّقاً .

فأما ما قالوهُ من استحالة كونِ الكثير قليلاً والقليل كثيراً ، فإنّه صحيح على ما ادّعوْه ؛ و إنما معنى قول المسلمين وكلِّ ذى ملة إن الرسول ، عليه السلام ، يجعل القليلَ من الطعام والشراب كثيراً هو أن الله سبحانه يَخْلُقُ عند دعاء النبى ، صلى الله عليه ، ووضعه يده فى الطعام والشراب ، أمثالَ ذلك الطعام والشراب ويخترع أضعافَه ، لا أن كلَّ جزء فيه يصير جزئين أو أكثر من ذلك ؛ لأن الكثيرَ لا يتوحد ، كما أن الواحدَ لا يتكثر ؛ وكذلك يُعدَمُ عند دعائه ، عليه السلام ، بعضُ الموجودات و يبقى بعضها ؛ و إن كان التأويلُ فى ذلك على ما وصفنا ، سقط ما توهّموه .

دليل آخر لهم

و إن قالوا : الدليل على كذب مُدّعى الرسالة على ربه أنا وجدنا كلَّ مُدّعٍ لذلك يخبر عن الله سبحانه بإباحة ما تَحْظُره العقول من إيلام الحيوان وذبحه وسلخه وتسخيره

وغير ذلك مما يجرى مجراه ؛ والحكيم لا يجوز أن يُبيح ما تحظُره العقول ، ولا أن يبعث من يَتَكذَّبُ عليه فى إطلاق ذلك و إباحته ؛ فدل ما وصفناه على أنهم ليسوا من عند الله سبحانه ؛ فيقال لهم : أول ما فى هذا أن الذى ذكرتموه إنما فيه أن يكون مُبيحُ هذه الأمور ومُدّعى الإباحة على الله سبحانه كاذبا فى ادعاء الرسالة ؛ وأن الله تعالى لا يجوز أن يرسله ؛ وليس فيه ما يدل على أنه لا يجوز أن يرسل غير من ذكرتم ولا من يُبيحُ محظوراً فى العقل ولا يَحظُرُ مباحا فيه ؛ فليس الكلام معكم فى نبوّة قوم بأعيانهم ؛ فإن الكلام فى ذلك جارٍ بين أهل الملل والمُجوِّزين لإرسال الله تعالى الرسلَ ، وأنتم تُحيلون أن يرسل الله رسولا أصلا ؛ فلا معنى للكلام فى تعيين رسالة فلان دون فلان ؛ فإنه خُروجٌ عن الكلام وعَجْزٌ وانتقال من باب إلى باب .. ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون جميع ما [٣٤ ظ] ادعيتم حَظرَه فى العقل غيرَ محظور فيه ولا مباح أيضاً . وأن الحظرَ والإباحة إنما هما ورود القول المُبيِّن عن مالكِ الأعيان بإباحة ما أباحه وحظر ما حَظَرَه ، فلم قلتم إن فى العقل إباحة وحَظرًا ؟

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون العقل قاضياً على أن لخالق الأعيان ومالك الذوات أن يُتلِفَها و يؤلمها ، وأن يُبيحَ ذلك فيها وأن يبتدئها باللذّات بدلا من الآلام و بالآلام بدلا من اللذات ؛ لأنه لا مالِكَ فوقه ولا زاجِرَ يُحَدِّدُ له ؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلا .

فإن قالوا : فما الدليل على أن الله سبحانه ابتدأ الحيوان بالآلام من غير عِوَضٍ ولا جُرْمٍ تَقَدَّم ؟ قيل لهم : الدليل على ذلك اتفاقنا وسائر أهل التوحيد وأهل المِلَلِ على أن الله تعالى مُتَفَضِّلٌ على الحيوان بالنعم واللّذات التى يَبْتَدِئهم بها ، وأنه مُسْتَوْجِبٌ للحمد والشكر على ذلك ؛ و إذا كان هذا هكذا ، وكان للمتَفَضِّل فعلُ التفضل وله تركُه على وجهٍ ما كان له فعلُه ، وأن هذا هو الفرق بين التَّفَضُّلِ و بين المُسْتَحَقِّ الواجب الذى يجب الظلمُ بتركه ، ثبت أن لله سبحانه أن يَترك فِعل اللذة فى الحيوان على وَجْهٍ ما كان له فِعْلُها ؛ فإذا ثبت ذلك وكان الدليل قد قام على أن الحيوان المُحْتَمِلَ للذات والآلام المتضادة لا يجوز أن ينفك منها بأسرها كما لا يجوز أن تنفك الأجسام من سائر المتضادات ، ثبت أن الله سبحانه إذا ترك فعل اللذة فى الحيوان ، حَسُنَ منه ذلك وكان عدلا وصوابا فى الحكمة ؛ ولن يترك الله اللذّةَ إلا بما يُضادّها من الألم ؛ وذلك يوجب أن يكون فعل الألم بغير جُرْمٍ ولا لِعِوَضٍ عدلا من الله

سبحانه ، وإن كان مثله ظلماً وجَوْراً منا إذا كُلِّفْنا تَرْكَه وأمرَنا من هو أمْلَكُ بالحيوان منا بترك إيلامه .

فإن قالوا أو قال إخوانهم من المعتزلة : ما أنكرتم أنْ يكون لله سبحانه تركُ التفضل من اللذة بفعل الموت النافى للألم واللذات ، وليس له ذلك بفعل الألم ؟ قيل لهم[1] : أنكرنا ذلك لأجل ما اتفقنا عليه من أنه مُتَفَضِّلٌ بفعل اللذة فى الجسم مع وجود الحياة ، لامعَ عدمها ؛ فيجب أن يكون له تَرْكُ فعل اللذة على الوجه الذى كان له فعلها وله فعلها مع الحياة ، فيجب أن يكون له تركها مع الحياة ؛ ولن يَتْرُكَ اللذّةَ مع وجود الحياة إلا بفعل الألم ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، سقط ما سألتم عنه ، وبَطَلَ ما تعلقتم به ، وثبت أن لمالك الأعيان أن يبيحَ خَلْقه ما يشاء منها من إتلاف بعض الحيوان وإيلامه ، وأنه لا اعتراض لمخلوق فى حُكْمِه .

ويقال لهم : لو سلم لكم أن ذبح الحيوان وإيلامه محظور فى العقل ما لم يبح ذلك فيهما مالكها [٣٥ و] ، لم يجب لأجل هذا أن يكون ذبحها محظوراً مع إطلاق المالك . فإن قالوا : المحظور فى العقل محظور أبداً ، وكيف تَصَرَّفَتْ به الحال ، قيل لهم : لم قلتم ذلك ؟ ثم يقال لهم : ما أنكرتم من أن ذلك كان محظوراً بشريطة عَدَمِ إِذْنِ مَالِكِه فيه ؛ وإطلاقه وحظره فى العقل بهذا الشرط لا ينقلب أبداً ؟ ثم يقال لهم : أليس الأكلُ والشرب والاصطلاء بالنار والتَّبَرُّدُ بالثلج قبيحاً مع الشبع والرِّيِّ التامين اللذين يُخاف الضرر فيما يُتَنَاوَلُ بعدهما ، وكذلك الاصطلاء بالنار مع الحُمَّى والتَّبَرُّدُ بالثلج مع شدة البَرْدِ محظور مع الغنى عنه ؟ فإذا قالوا : أجل ، ولا بد لهم من ذلك ، قيل لهم : فيجب أن يكون ذلك أجْمَع محظوراً مع حصول الحاجة إليه ، وشدة لهب الجوع والظمأ والحر والقُرِّ ، وخوف الضرر بتركه ؛ فإن مرُّوا على ذلك ، تركوا دينهم ، وإن أبَوْه وأباحوا هذه الأمور وأوجبوها أيضاً عند الحاجة إليها ، قيل لهم : فقد صار المحظور فى العقل مباحا ، وانقلبت قضايا العقول ؛ وهذا ما تكرهون . وإن قالوا : كل شىء مما سألتم عنه مباح بشرط الحاجة إليه ، ومحظور بشرط الغنى فيه وخوف الضرر بتناوله وفعله ، قيل لهم مثل ذلك فى إيلام الحيوان .

وكذلك يُسألون عمن هدده الملحدون بالقتل إن لم يُلْحِدْ بربه ويشتِمْه ويُسِئْ الثّناء

---

(١) لهم : له ، فى الأصل .

عليه وخاف ، نزول القتل به إن لم يَفعَلْ كلمةَ الـكفر وشَتْم رب العالمين ، ورجا البقاء والحياة ، إن فعله ، ما الذى يجب عليه ؟ فإن قالوا : يجب عليه فِعْلُ شَتْم رب العالمين وسُوء الثناء عليه ، يقال لهم : فقد صار المحظور فى العقل مباحا . وكذلك إن قالوا : يلزمه ألاّ يَكْفُرَ و إن أدى ذلك إلى تلف نفسه ، قيل لهم : فقد صار قتل نفسه و إلقاؤها فى التَّهلُـكَة مباحا بعد أن كان محظوراً ؛ وهذا ما كرهتم المصيرَ إليه . ويقال لهم ، إن قالوا : فعل كلمة الـكفر أولى : فما أنـكرتم أن يكون الـكف عن ذلك مع القتل أولى ، لأنه يَكفُّ عن شتم ر به ، وليس هو القاتل لنفسه ؟ فإن قالوا : فالـكف عما قلتم أولى ، قيل لهم : ما أنـكرتم أن يكون إظهار كلمة الـكفر أولى ، إذا لم يَشْرَحْ بالـكفر صـدراً ، لِحِفْظِ نفسه ، وعِلْمِهِ بأن الله سبحانه عالم باعتقاده ، وأنه مُخْلِصٌ فى وحدانيته ، وأنه لا يَستَضِرُّ ، سبحانه ، بإظهار ما يظهره ، وأنه هو يَستَضِرُّ بترك إظهاره ، ويُطَرِّقُ إلى قتل نفســه وتَعَدِّى الحق فى إتلاف مِلْكِ ر بِّه وفِعْلِ المحظور عليه فِعلُه ؛ ولا جواب لهم عن ذلك . فإن هم قالوا : إن إلقاء النفس فى التَّهلُـكَة محظور فى العقل إذا لم يُؤَدِّ إلى الـكفر بصانعها [٣٥ ظ] وجحد نعمه ؛ و إن أدى إلى ذلك كان مباحا ؛ أو قالوا : إن الـكفر بالصانع محظور فى العقل ، إذا لم يؤدِّ إلى تلف النفس ؛ فإن أدّى إليه كان مباحا من غير أن ينقلب المبـاح فى العقل محظوراً ، قيل لهم : وكذلك إتلاف الحيوان و إيلامه محظور فى العقل ، إن لم يُبِحْه مالـكه ؛ فإن أباحه لم يكن محظوراً فى العقل من غير إتلافه نفسه بقضية المعقول ، أو كان مشروطاً بما كان شرطاً له .

دليـــــل آخر

فإن قالوا : الدليل على أنه لا يجوز فى حكمة الله سبحانه إرسال الرسل أن إرساله الرسل إلى من يعلم أنه يكفر به ويشتمه ويرد قوله ويستوجب بذلك العقاب الأليم سَفَهٌ وخلاف الصواب ؟ فلما لم يجُزْ السَّفَهُ على الله سبحانه لم يجز أن يرسل الرسل إلى من حاله ما وصفنا . فيقال لهم : أول ما فى هذا أنه يجب جواز إرسال الله تعالى الرسلَ إلى مَن يعلم قبولَه منهم وانتفاعه بهم ؛ لأن هذه العلة عنهم زائلة . ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالـكم ألا يخلق الله سبحانه من يعلم أنه يكفر به ، ويجحد نعمه ، ويلحد فى صفاته ، ولا ينتفع بوجود نفسه ، وألا يحتج بالمعقول وما وضعه من الأدلة فيها على أحد ، علم أنه يجحدها ، ولا يستعملها

ولا يُنيب إلى ما وضح فى عقله حُسنه ، ولا يحذَر مما حذَّر منه ؛ فإن مروا على ذلك ، تركوا دينهم ؛ وإن أبَوْه ، نقضوا اعتلالهم .

وإن قالوا : إنما خلق من يعلم أنه يكفر واحتج عليه بعقله مع العلم بأنه لا يقبل ما كلفه بعقله تعريضاً منه للقبول وحسن الانتفاع به ، إذا كان منهم ، قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكلِّفَ على ألسنة الرسل مَن عَلِمَ أنه يكفر ولا ينتفع إذا قَصَد بذلك تعريضه لنفع لا يصل إليه إلا بالتكليف السمعى ، وإن علم أنه يخالف ولا يقبل ؟ فإن قالوا : علْمُه بأنه لا يقبل يمنع من حسن النظر له بإنفاذ الرسل إليه ، قيل لهم : وكذلك علمه بأنه لا يقبل حجج العقول ولا ينظر ولا يختار إلا الإلحاد وفعل الظلم والعدوان يمنع من حسن النظر له بإقامة حجة العقل عليه وتكليف المصير إليها ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

دليل آخر لهم

فإن قالوا : الدليل على فساد الرسالة قبح السعى بين الصفا والمَرْوَة ، والطواف بالبيت ، وتقبيل الحجر والجوع والعطش فى أيام الصيام ، والمنع من فعل الملاذّ التى تُصلح الأجسام ، وأنه لا فرق بين البيت الحرام وبين غيره ، وبين الصفا والمَرْوَة وبين غيرها من البقاع ، وبين عَرَفَةَ وبين غيرها ، فثبت أن ذلك أجمع ليس من أوامر الحكيم سبحانه ، يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون ذلك أجمع حكمةً ، [٣٦ و] إذا علم الله سبحانه أن فِعْلَه والتعبد به صلاح لكثير من خلقه وداع لهم إلى فعل توحيده والثناء عليه بصفاته وما هو أهله وغير ذلك مما ينالون به جزيل ثوابه ، وأن يكون ذلك بمنزلة حُسن ركوب البحر وقطع المَهْمَه القفر فى طلب الرِّفدِ والربح ، وبمنزلة عدْوِ الإنسان بجُهده وطاقته فى الحَزْن والوَعْرِ من الأرض تخوفاً من التتبع وممن يريد قتله وسَفْكَ دمه ظلماً وأخذَ ماله وقبح ذلك منه إذا لم يفعله لاجتلاب منفعة ولا دفعِ مَضَرَّةٍ .

وأما قولكم إنه لا فرق بين الصفا والمَرْوَة والسعى بينهما وبين غيرها ، ولا بين البيت الحرام وبين غيره ، فهو كما وصفتم ؛ ولو شاء الله أن يتعبد بالسعى فى كل بقعة والتوجه إلى كل جهة لساغ ذلك منه ، إذا عرَّض به لثوابه ولم يكن ذلك ناقضاً لحكمته . ويقال لهم : وكذلك لم تجدوا حكيماً بَنى أحسن البنيان وصوَّر أكمل الصور وأشرفها ، ثم نقضها ، وهدم

صورها ، وقبّحها ، وذهب ببهجتها ، وشوّه خلْقها ؛ فإن قالوا : إذا كان فى ذلك مصلحة المخلوق ، جاز تغيير خلقه ، وقَلْبُ صفته ، ومحو محاسنه ، قيل لهم : وكذلك إذا كان صوم النهار ، وقيام الليل ، وتقبيل الحجر ، والطواف والسعى ، ورمىُ الجمار ، يعود بصلاح المكلَّفِ ، حسُن تكليفُه ؛ وكان ذلك أحسن فى العقل ، إن كان فيه حسَن ، من إتلاف نفس المكلَّف ، وإبطال حياته ، وهدم صورته ، ومحو محاسنه وإبطال عقله وحواسه ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

علة أخرى لهم

وإن قالوا : الدليل على منع إرسال الرسل والغنى عنهم أن الله سبحانه أكمل العقول ، وحسَّن فيها الحسَن وقبّح فيها القبيح ، وجعلها دلالة على مَراشِد الخلق ومصالحهم ، ومنع بها من التظالم وجعلها دلالة وذريعة إلى علم كل ما يُحتاج إليه . وليس يجوز أن يأتى الرسل بغير ما وضع فى العقل ؛ فدلّ ذلك على الغنى عنهم وعدم حاجة الخلق إليهم . فيقال لهم : ما أنكرتم من أنه لا سبيل من ناحية العقل إلى إيجاب شىء ولا إلى حظره ولا إلى إباحته ؛ وأنّ ذلك لا يَثْبُتُ فى أحكام الأشياء إلا من جهة السمع ، وأن التعريض للثواب لا يقع بالأفعال الواقعة مع فقد السمع ؛ لأنها لا تكون مع فقده طاعة لله سبحانه ولا قُربةً إليه ولا يُثابُ صاحبها . وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد من سمع يأتى على لسان رسول بِفعْلٍ قرّرَ السمعُ وُجوبَه ؛ فعُلم أن العلم بالقُرَبِ وحصول الثواب عليها لا يجوز أن يَثْبُتَ عقلا ، فقد بطلَ قولكم إن جميع ما يحتاج إليه العباد [٣٦ ظ] من المراشد والمصالح مُدْرَكٌ من ناحية العقول ؛ فدُلّوا على صحة ما تدعونه من إيجاب العقل لشىء من الأفعال وحَظْرِ شىء منها وإباحته حتى يَسْلَمَ لكم ما بنيتم عليه .

فإن قالوا أو قال إخوانهم من المعتزلة : الدليل على ذلك علمنا بوجوب النظر عند قرْعِ الخواطر لقلوبنا وتخويف بعضها من الضرر بترك النظر ؛ ونعلم أيضاً وجوب شكر المنعم وترك الكفر به ووجوب معرفة الله وحُسْنَ العدل والإنصاف وقبح الظلم والعدوان ؛ فوجب تقرير الفرائض من ناحية العقول . يقال لهم : أما قولكم إنكم تعلمون وجوب النظر اضطرارا عند اختلاج الخواطر على القلوب ، فإنه باطل ؛ لأن ذلك لو كان كذلك ، لاشترك فى علمه

جميع العاقلين ، ولم يسع جَحْدُه من قوم بهم ثَبَتَتْ الحجة ونُضطرُّ إلى صدق نقلهم فيما أخبروا به عن مشاهدة واضطرار .

وفى علمنا بخلاف ذلك من أنفسنا ، وعلمنا أن كثيراً من الدهرية وأهل الملل ينكر حُسنَ النظر جُملة ، وقولِ كثير من الثنوية إنه باطل وإنه سَفَهٌ وشر ، وإنه من تدبير الظلام ؛ لأنه يورث العداوة والأحقاد ويُخرجُ إلى الهرْجِ والفساد واستحلال الدماء والأموال ، دليل على أن العلم بوجوبه أبعد عن أن يكون اضطراراً . وكيف يعْلَمُ وجوبَه اضطرارا من لا يعلم حُسْنَه اضطراراً أو يعتقد وجوب تركه وقُبْحه ؟ هذا غاية البَهْتِ ممن صار إليه من البراهمة والمعتزلة .

ويقال لهم فى قولهم إنا نعلم وجوب شكر المنعم وترك الكفر به اضطراراً : ما الفرق بينكم و بين من قال إنكم تعلمون بطلان ذلك اضطراراً ؟ فلا يجدون لذلك مَدْفَعاً . وكذلك يقال لهم : لو علمتم حُسنَ التذاذ غيركم لكم إذا قصد نفعكم وقبح إيلامه لكم إذا قصد الإضرار بكم ، لوجب أن نعلم من حسن ذلك أو قبحه ما علمتم ، من غير سمع وتوقيف على حسن ذلك وقبحه ، اللهم إلا أن يعنُوا بالحَسَنِ مَيْلَ الطباع إلى فعل اللذات ونُفُورَها عن فعل الآلام ؛ فهذا لعمرى معلوم حِسًّا ؛ ولكن ليس مَيْلُ الطباع إلى الشىء يقتضى شكر فاعله ولا نُفُورُها عنه يقتضى قبحه وذمه على سبيل ما تدعونه ؛ فبطلَ ما تعلقتم به .

وإن قالوا : لو كان العلم بوجوب هذه الأمور وقبح القبيح الذى ذكرناه منها وحُسنِ الحَسنِ لا يُعْلَمَ إلا من طريق السمع ، لم يَعلم قُبْحَ ذلك ولا حُسنَه إلا من عَلِمَ السَمْعَ وعرفَه ؛ فلما كنا نعلم ذلك و يعلمه كثير من أهل الملل قبل العلم بصحة السمع و بلوغه إلينا ، ثبت أن العلم بما وصفنا ليس بموقوف على ورود السمع ؛ يقال [٣٧ و] لهم : ما أنكرتم ألا يعلم ذلك إلا مَنْ علم السمع وعرف وجوبه ، وأن يكون من اعتقد قبح القبيح وحسن الحسن من غير علم بماله كان حسناً وقبيحاً ، فإنه معتقد للشىء على ما هو به ، وإن لم يكن اعتقاده ذلك علماً ، بل هو ظن وتقليد وعلى سبيل المتابعة لأهل الشرائع ؛ كما أن المُعْتَقِدَ للشىء على ما هو به من غير جهة الاضطرار والاستدلال غير عالمٍ به ، وإن كان مُعْتَقِداً له على ما هو به ؛ وكما أن المُعْتَقِدَ لكون الوصف والحكم ثابتا للشىء ، مع الجهل بعلته التى كان لها ، غيرُ عالمٍ به فى الحقيقة ؛ وهذا يبطل تعلقهم .

فإن قال من الفريقين قائل ، أعنى البراهمة والمعتزلة : لو كان قبح هذه الأمور وحسنها غير معلوم بالعقل ، بل بالسمع ، لوجب أن يكون العلم بقدم القديم وحدوث المحدَث ، وحقيقة الجوهر والعَرَض ، والعلم بكل معلوم ، غير مُدْرَك من ناحية العقل ، بل بحجة السمع ، فلما لم يجز ذلك ، بطل ما قلتم ، قيل لهم : لم قلتم هذا ؟ فلا يجدون فى ذلك سوى الدعوى . ثم يقال لهم ؟ ما الفصل بينكم و بين من زعم أنه لو جاز أو وجب أن يُعْلَمَ بعض المعلومات اضطراراً ، لا استدلالا ، لجاز أو وجب أن يُعلم سائر المعلومات اضطرارا لا استدلالا ، وكذلك لو جاز أن يُعْلَمَ بعض المعلومات نظراً واستدلالا ، لا اضطرارا ، لوجب أن يُعْلَمَ سائر المعلومات نظرا واستدلالا ، وكان يجب أن يكون العلم بسائر المشاهدات والمحسوسات علما واقعا عن نظر واستدلال ؛ وهذا جهل من راكبه .

وكذلك يقال لهم : لو جاز أو وجب العلم ببعض هذه الأمور من ناحية الخبَر كالعلم بالصين وخراسان والسِّيَر والممالك ، لجاز أن يكون سائر الأمور معلومة خبرا ؛ و إذا جاز أو وجب أن يُعْلَمَ بعض الأمور بغير خبرٍ ، استحال العلم بشىء من جهة الخبر أصلا ؛ فإن لم يجب هذا أجمع ، لم يجب ، إذا عُلِمَ بعض الأمور عقلا ، أن يُعلم سائرها من هذه الجهة ، ولا إذا عُلم بعض الأمور اضطراراً ، وجب العلم بسائرها من هذه الطريقة .

و يُخصُّ حَشْو أصحاب هذه المقالة من أتباع المجوس والبراهمة ، وهم المعتزلة ، إن استدلوا بهذه الدِّلالة ، بأن يقال لهم : لو كان ما قلتموه صحيحاً ، لوجب ، إذا كان العلم بوجوب بعض الواجبات وحسن بعض المحسناتِ وقبح بعض المقبّحات لا يُدْرَكُ وينال إلا سمعا ، نحو وجوبِ الصلاة وتقديرها ، والزّكواتِ ونِصَابِها ، وحُسنِ إيجاب الدِّية على العاقلة ، وتقبيل الحجر والسعى بين الصفا والمروة ، وقبح شرب الخمر ، والوطء بغير عقد ولا مِلكِ يمين ، وقبح ترك الصلوات ، وما جرى مجرى ذلك [٣٧ ظ] مما لا سبيل إلى علم وجوبه وقبحه وحسنه من ناحية العقل ، أن يكون العلم بوجوب النظر عند الخاطر ووجوبِ المعرفة وحُسنِ العدل والإنصاف وقبح الظلم والعدوان ووجوب شكر المنعم وترك الكفر به مُدْرَكاً كالعلم بسائره من جهة السمع دون العقل . فإن مروا على ذلك ، تركوا قولهم ؛ وإن أبوه ، أبطلوا استدلالهم .

وإن قال الفريقان ومن تابعهم : الدليل على أن قضايا العقول تُحَسِّنُ وتُقَبِّحُ عِلْمُنا بأن من أمكنه التوصل إلى غرضه بالصدق والكذب وجب عليه أن يتوصل إليه بالصدق دون الكذب ، وأنه لا يقع منه إلا ذلك ؛ وليس يَترك التوصّلَ إلى الغرض فى هذه الأمور بالكذب إلى الصدق إلا لِحُسْنِ الصدق وقبح الكذب ؛ فوجب قضاء العقل على حُسْنِ الحَسَنِ وقبح القبيح ، فيقال لهم : ما أنكرتم من أنه ، إن كان القاصد إلى التوصل إلى غرضه ممن لا يعتقد تفضيل الصدق على الكذب ، ولا هو بين قوم يعتقدون ذلك ، ولا يرون فى الكذب عاراً ، ولا فى الصدق مدحاً ، ولا تعظيماً ، ولا يفرقون فى التفضيل بين الكذب والصدق ، ولا يدينون بذلك ، أنه مُخيَّرٌ فى التوصل إلى غرضه بين الصدق والكذب ؛ كما أن المعتقد للتوصل إلى غرضه بكل واحد من الدرهمين اللذين معه على وجه واحد ، وبالكلام والسكوت على حد غير مختلف ، وبحركة يمينه وشماله والدفع بهما من غير مزية تحصل فى الدفع بإحداهما ، مخيَّرٌ بين إنفاق أى الدرهمين شاء ، و بين السكوت والكلام ، والتحريك باليمين والشمال ، إذا استوت هذه الحال عنده فى ذلك واعتدلت فى نفسه ؛ و إذا كان ذلك كذلك ، سقط ما اعتللتم به . فإن قالوا بعد هذا : يجب على هذا الإنسان أن يختار الصدق على الكذب لحسنه ، قيل لهم : ذلك جهل من الكلام وعدول عن النظر ؛ وذلك أنهم جعلوا وجوب التوصل إلى الغرض بفعل الصدق دون الكذب دِلالةً على حسن الصدق ؛ فلما أبطلنا ذلك عليهم ، رجعوا يجعلون الدّلالة على وجوب فعل الصدق دون الكذب حُسْنه ؛ وهذا يُؤدِّى إلى أن لا يَثْبُتَ حُسْنُ الصدق ولا وجوب فعله ؛ وذلك أنا إذا لم نعلم وجوب فعل الصدق إلا إذا علمنا حُسْنَه ، ولم نعلم حسنه إلا إذا علمنا وجوبه ، لم يكن لنا طريق إلى العلم بوجوبه ولا بحسنه ؛ كما أن قائلا لو قال : إنى لا أعلم أن زيداً فى الدار حتى أعلم أن عَمْراً فيها ولا أعلم أن عمراً فيها حتى أعلم أن زيداً فيها ، لم يجز أن يَعْلَمَ أن زيداً فى الدار ولا عمراً ؛ لأنه قد جَعَلَ شَرْطَ علمه بالشىء شرطا لما هو شرط له [٣٨ و] ؛ وذلك ما يُحِيلُ وقوع كل واحدِ من المشروطين . و إذا كان ذلك كذلك ، ثبت بهذه الجملة أن العلم بوجوب الأفعال وحَظْرِها و إباحتها غير مدرَك بقضايا العقول ؛ وثَبَتَ أنه لا بد من سمع يكشف عما يُنال به الثواب والعقاب ، ويُحظِّر الله تعالى به الجَهْلَ بوجوده وتَرْكَ النظر فيما يؤدى إلى معرفته على من كلَّفه ذلك من خلقه ؛ وهذا

أعظم الأمور وأجسمها خطراً ؛ وهذا غير مُدْرَكٍ علْمُهُ من جهة العقول ؛ فبطل قول البراهمة إن العقل يُسْتَغْنى به فى إدراك جميع المراشد والمصالح .

ثم يقال لهم : خبرونا من أين عَرَفَتْ العقلاء الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة الوَحِيَّة منها وغير الوَحِيَّةِ ؟ و إنما هجموا على العالم بَغْتَةً ، وليس فى دلائل عقولهم ما يعرفون به الأغذية والأدوية والسموم القاتلة ، ولا فى مشاهداتهم وسائر حواسهم ما يدل على ذلك أو يحس به معرفة ما يحتاج إليه من هذا الباب ، ولا هو مما يُعرف باضطرار . فإن قالوا : إنما أدرك الناس ذلك قديماً وعرفوه بالامتحان والتجربة على أجسامهم وأجسام أمثالهم من نسل آدم ، عليه السلام ، قيل لهم : فهذا مُخْرِجٌ للقديم سبحانه عن الحكمة ؛ لأنه قد كان قادراً عندكم وعندنا أن يُعَرِّفَهم السمومات و يوقفهم على الاغتذاء بما فيه صلاح أجسامهم والأدوية التى عند تناولها تزول أمراضهم وأسقامهم ، فيغنيهم ذلك عن إتلاف أنفسهم وأمثالهم وذَهَابِ كثير منهم بالامتحان وطول التجربة . وليس بحكيم عندكم من قدر أن يوقف أولاده وضَعَفَته ، ومن يحب مصلحته ، على تجنب ما فيه هَلَكَتُه وتناول ما فيه سلامته و بقاء مُهْجَتِه ، فلم يفعل ، وأحالهم على التجربة والامتحان الذى فيه عَطَبُ البعض منهم والبَوارُ ؛ وهذا مالا حيلة لهم فيه . فإن قالوا : إنما أُدْرِكَ علم ذلك بالامتحان على أجسام غير الناس من الحيوان نحو الذئاب والكلاب وأجناس الطير وغيرهم من الحيوان ، قيل لهم : فالمسألة بحالها ؛ لأن إتلاف جميع الحيوان عندكم قبيح ؛ فإذا أباحكم الله إتلاف بعضه بالتجربة والمِحْنَةِ ، وهو قادر على توقيفكم على ما يغنى عن إتلاف الحيوان ، فقد سَفِهَ على أوضاعكم ، وخرج عن الحكمة ؛ ولا فرق بين الناس فى ذلك و بين كل حيوان يَلَذُّ ويَألَمُ .

ويقال لهم : ما أنكرتم من أن لا يحصُلَ أيضاً لبنى آدم عِلْمُ ما يحتاجون إليه فى هذا الباب بالتجربة على أجسام الحيوان سوى الإنسان ؟ وذلك أن الحيوان مختلف الطباع والأغذية [٣٨ ظ] والأدوية ، وأن منه ما يُعالَجُ مرضه بما لو عولج به الإنسان لتَلِفَ ، ومنه ما يغتذى بما لو اغتذى به الإنسان أو أكل يسيره لتلف ، كالوعل الذى يأكل الحيات ، والظبى الذى يرعى الحَنْظَلَ ، والوحش الذى لا يعمل فى جسده شىء من خشاشِ الأرض ، وكالنَّعَمِ الذى يقتات التِّبنَ والقَتَّ ، والسمك التى ترعى الطين وغيره ؛ ولو أكل الإنسان بعض هذه الأشياء ، لأدى إلى تلفه ؛ فمن أين لابن آدم بالحيوان الذى طبعه فى التسوية مثل

طبعه ، وغذاؤه مثل غذائه ، ودواؤه مثل دوائه ، مع اختلاف طبائعه وتباين تركيبه وشهواته ونفوره ؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلا . ثم يقال لهم : أليس قد تُجَرَّبُ الحشيشة على جسم بعض الحيوان فتُوَلِّدُ حمى فى كبده ، أو وَرَمًا فى طِحالِه ، أو تقطُّعاً فى أمعائه ، وغير ذلك من الأدواء التى يَعْظُمُ شأنها ، ويُخافُ التلف بها ، فلا يُعْلَمُ ما وَلَّدَتْ تلك الحشيشة والثمرة ؛ لأنه ليس بناطق يذكر ما يجده ويخبر بسببه ؟ فما يُؤَمِّنُنا أن يتناول من ذلك شيئاً فيُولِّدُ مرضاً مثل الذى ولَّدَه فى جسم الحيوان ؟ فلا يَقْدِرُون على دفع ذلك بحجة . وكذلك يقال لهم : أليس من السُّمُوم ما يَقْتُلُ لوقته وساعته ، ومنه ليومه ، ومنه ما يقتل بعد شهر وحَوْل ؟ فإن قالوا : نعم ، قيل لهم : فما الذى يُؤَمِّنُنا من أن يكون تَلَفُ ذلك الحيوان بعد يوم أو شهر أو سنة من تأثير تلك الثمرة وعمل تلك الحشيشة ، وإننا لا نأمن أن يكون ما جربناه عليه قاتلا بعد سنة ، فما الأمان لنا عند أكله من الاستضرار والتلف بعده بوقت أو أوقات ؟ فلا يجدون سبيلا إلى الخلاص من ذلك .

وهذا يَدلُّ على بطلان ما تَعلَّقوا به ؛ فوجب أن يكون العلم بهذا الشأن الجسيم والخطب العظيم غير مُنالٍ ولا مُدْرَكٍ من جهة العقل ، وأن الناس محتاجون فى علم ذلك إلى سمع وتوقيف ؛ وأن الواجب على أصولهم أن يكون العلم بأصل الطب مُوَقَّفًا عليه ومأخوذاً من جهة الرسل ، عليهم السلام ، وإن قيس على ذلك واحْتُذِى عليه ؛ وعلى هذا أكثر الأمة وكثير ممن خالفهم من أهل الملل .

ومما يدل على صحة إرسال الله تعالى الرسل وجوازه هو أنه إذا لم يَكن فى إرسالهم إفساد التكليف ، ولا إبطال المِحْنَةِ ، ولا إيجاب قلب بعض الأدلة ، ولا إخراج القديم عن قدمه ، ولا قَلْبٌ لبعض الحقائق ، ولا إلحاق صفة النقص بالمرْسِلِ ، جل ذكره ، وكان فى إرساله تعريض لخلقٍ من المكلَّفين لثواب جزيل ونفع عظيم ، صح ذلك فى حكمته [٣٩ و] ، وكان عدلاً من فعله سبحانه .

ومما يدل على جواز إرسال الله الرسل ، وأنه قد فعل ذلك عِلْمُنا بأن اليهود والنصارى والمسلمين قد أطبقوا على نقلِ أعلامِ موسى وعيسى ومحمد ، صلى الله عليه وعليهم ، وأن الكذب مستحيل جوازُه على مثلهم من ناحية التَّراسُلِ والتكاتب والمواطأة على ذلك ؛

لأن تمام ذلك وانتظامه من مثلهم محال مُتَعَذِّرٌ فى العادة ؛ ومحال أيضاً جوازه على مِثْلِهم بأن يجتمعوا جميعاً فى بُقْعَةٍ واحدة من حيث يُشاهِدُ بعضُهم بعضاً ويتوافقوا على الـكذب ونقْلِهِ وإذاعته ؛ لأن اجتماع مثلهم فى بقعة واحدة متعذر فى مُستَقَرِّ العادة ؛ ولو أمكن أيضاً اجتماعهم لتعَذَّرَ فى مُستقَرِّ العادة تَوَاطُؤُهم على الـكذب ونَقْله واسْتِتارُ ذلك منهم وانـكتامُه عليهم ؛ لأن العـادة موضوعة على خلاف ذلك . ويستحيل أيضاً وقوع الـكذب من جماعةٍ مَنْ ذكرنا من نَقَلَةِ أعلام الرسل باتفاق وقوعه ؛ لأن العادة لم تجْرِ باتفاق وقوع الـكذب فى مائة ألف إنسان عن مُخْبَرٍ واحد لداع واحد ودواع متفرقة ، وإن جاز ذلك من الواحد والاثنين والنفر اليسير ؛ وليس يمكن وقوع الـكذب من هذه الجماعات إلا على هـذه الوجوه ؛ فإذا امتنعت فَسَدَ جواز الـكذب عليهم ؛ وفى فسـاد ذلك إيجاب صدقهم فيما نقلوه وصحة ما إليه ذهبنا . ولو أمكن وقوع الـكذب مِنْ جميع مَنْ ذكرناه من نَقَلَةِ أعلام الرسل على بعض هذه الوجوه أو غيرها لداع واحد أو دواع متباينة ، لأمكن وقوعه من نَقَلَةِ الأمصار والبُلْدان والممالك والسِّيَرِ ، ولم نأمن ألا تـكون فى العالم بلدة تدعى خراسان والنَّهْرَوانَ والبَرَدَان ، ولجاز جحد ما نَأَى وقَرُب منا من البُلْدان ؛ وفى بطلان ذلك دليل على صحة إثبات نبوة الرسل ، عليهم السلام . وسنقول فى الـكلام فى الأخبار وأقسامها ونَصِفُ التواتر منها والآحاد وما يُعْلَمَ صِحَّةُ مُخْبَرِه باضطرار وما يعلم بنظر واستدلال وأحوال المُخْبِرِين عنه عند انتهائنا إلى الـكلام فى الإمامة والرد على اليهود ، قولا بيناً ، إن شاء الله تعالى . ومتى ثَبَتَ صحة نَقَلَةِ أعلام الرسل من المسلمين وغيرهم من أهل الملل ، عُلم بذلك ثبوت نبوتهم ؛ لأن الله سبحانه لا يظهر المعجزات ويخْرِقُ العادات على الذى يدعى النبوة ، مع العلم بدعواهم عليه ، إلا للدِّلالةِ على صدقهم والشهادة بثبوت نبوتهم .

فأما المثبتون من البراهمة لنبوة آدم ، الجاحدون لمن بعده من الرسل ، والمثبتون [٣٩ظ] لنبوة إبراهيم الجاحدون لمن بعده من الرسل ، فقد أقروا بجواز إرسال الرسل وأنه قد وُجِدَ ونُقِلَ ، وإن خالفوا فى نبوة قوم بأعيانهم ، وليس ذلك من قول مُحِيلِ الرسالة جُمْلَةً فى شىء ، فيقال لهم : ما الدليل على إثبات نُبُوَّةِ آدَمَ وإبراهيم ، عليهما السلام ؟ فإن قالوا : ظهور الأعلام على أيديهما ، قيل لهم : وما الدليل على صحة هـذه الأعلام ، ونحن لم نشاهدها ولا عاصَرْنا أصحابها ؟ فإن قالوا : لنَقْلِ مَنْ يستحيل عليه الـكذب لها ، عورضوا بمثل ذلك فى نقل

أعلامِ موسى وعيسى ومحمد ، عليهم السلام . والكلام مع هؤلاء كالكلام مع اليهود ؛ وسنذكر منه ما يُنْبِئُ عن الحق إن شاء الله تعالى .

باب الكلام على اليهود فى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه

والرد على من أنكرها وطعن فيها من المجوس والصابئة والنصارى

فإن قال قائل : قد دَلَلْتم على جواز إرسال الله الرسل ، عليهم السلام ، فما الدليل على إثبات نبوة نبيكم مع خلاف من يخالفكم فيها من النصارى واليهود وغيرهم من أهل الأديان ؟ قيل له : الدليل على ذلك ما ظهر على يده ، صلى الله عليه ، من الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والحجج النَّيِّرة الخارقة للعادة والخارجة عما عليه العادةُ وتركيبُ الطبيعة . والله سبحانه لا يُظهِرُ المعجزاتِ ولا ينقُضُ العاداتِ إلا للدَّلالةِ على صدق صاحبها وكشف قناعه وإيجاب الإقرارِ بنُبُوَّته والخضوع لطاعته والانقياد لأوامره ونواهيه .

فإن قالوا : وما هذه المعجزات الدالة على صِدْقه ؟ قيل أمور كثيرة ؛ منها القرآن المرسوم فى مصاحفنا الذى أتى به وتحدى العَرَبَ بالإتيان بمثلِه ؛ ومنها حَنينُ الجذْعِ ، وكلام الذئب ، وجَعْلُ قليل الطعام كثيرا ، وانشقاقُ القمر ، وتسبيح الحصى فى يده ، وكلام الذراعِ له فى غير هذه الآيات مما يجرى مجراها . وقد عُلِمَ أن مجىء مثلها من الخلق مُمْتَنِعٌ مُتَعذِّرٌ وأنه من مقدورات الخالق سبحانه .

فإن قالوا : وما الطريق إلى العلم بصحة هذه الآيات وظهورها على يديه ؟ قيل لهم : السبيل إلى ذلك من طريقين : أحدهما الاضطرار والآخر النظر والاستدلال .

فأما العلم بظهور القرآن على يده ومجيئه من جهته وأنه تحدَّى العربَ أن تأتى بمثله فواقعٌ لنا ولكل من خالفنا باضطرار من حيث لا يمكن جَحْدُه ولا الارتياب به ؛ كما أن العلم بظهور [٤٠ و] النبى ، صلى الله عليه ، بمكةَ والمدينة ودعوته إلى نفسه واقع من جهة الاضطرار ؛ لأن المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئة والثنوية والزنادقة وكل منحرف عن الملة يقرون بأن القرآن المتْلوَّ فى محاريبنا المرسُومَ فى مصاحفنا مِنْ قِبلِ النبى ، صلى الله عليه ، نَجَمَ ومن جهته ظهر من غير اختلاف بينهم فى ذلك . فلو حمل حامل نفسه

على ذلك لجحد الضرورة وسقطت مطالبته ؛ كما لو ادعى مُدَّعٍ أن التوراة والإنجيل ليس هما من جملة ما ظهر من قِبَلِ موسى وعيسى ، عليهما السلام ، لـكان معاندا وجاحداً للضرورة ؛ بل لو جَحَدَ جاحد ما دون هـذا فزعم أن « قِفَا نَبْكِ » ليست من شعر امرئ القيس ، و « وَدِّع هُرَيْرة إن الركْب مرتحلٌ » ليس من نظم الأعشى ، ونَزَلَ إلى جحد خُطب الحجَّاج وزيادٍ ورسائل ابن المقفع ، و إنكار كون الـكتاب لسيبَوَيه لوَجَبَ عناده وسَقَطَ كلامه . وقد عُلم أن ظهور الخبر بمجيءْ القرآن من جهة النبي ، صلى الله عليه ، أعظم وحالُه أشهر ؛ فوجب أن يكون ما تواتر الخبر عـنه على هـذه السبيل والعلم به اضطراراً لا يمكن جَحْدُه ولا الشك فيه ، ولا يحتاجُ فى إثباته إلى استعمال الرَّوِية والنظر فى الأدلة . .

فأما سبيل العلم بكلام الذراع وتسبيح الحصى وحنين الجذع وجَعلِ قليل الطعام كثيرا وأشباه ذلك من أعلامه ، عليـه السلام .فهو نظر واستدلال لا اضطرار . فإن قال قائل : وما الدليل على صحة ظهور هذه الأمور على يده مع علمكم بخلاف من يخالف فيها و إقراركم بأنـكم غير مضطرين إلى العلم بصحتها ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنّا نعلم ضرورةً وجميعُ أهل الآثار ونقلة الأخبار ومعرفة السِّير أن هذه الأعلام قد نقلت للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، فى جميع أعصار المسلمين ، وأن الأمة لم تَخلُ قط فى زمن من الأزمان من ناقلة لهذه الأعلام وما جرى مجراها ، وأنها قد أذيعت فى الصدر الأول ، ورُوِيَتْ من حيث يسمع رُوَاتَها من شاهد النبي ، صلى الله عليه ، وعاصره ، وأن الناقلين لها ، و إن قصُرَ عددهم عن عدد أهل التواتر وكانوا آحاداً ، فإن كل واحد منهم أضاف ما نقله للنبي ، صلى الله عليه ، من هذه الأعلام إلى مَشْهدٍ مشهود وموقف معروف وغَزاةٍ قد حَضَرَ أهلُها و بقعـةٍ أَكثرُ السامعين لخبره قد شهدها ومجتمع قد عرفوه وحضروه ، فقال : كان فى الغزاة الفلانية كذا وكذا ، وكَلم الذِّراعُ رسولَ الله ، صلى الله عليه ، فى مسجده يوم مجتمع أصحابه ، وجعل قليل الطعام كثيراً يوم أَوْلَمَ فى قصة كذا وكذا وفى بقعة كذا وكذا ، وعزا [٤٠ ظ] كل شيء من ذلك إلى مشهد قد حضره السامعون لنقلهم ومشهد قد شهدوه ، فلم ينكروا ذلك ولا أحد منهم عليه ، ولا ردُّوا نقلهم ، ولا ظهر منهم تهمةٌ للنقلة ولا شكٌ فى أمرهم ، لا عند سماعهم وطرقه لأسماعهم ولا بعد ذلك .

وقد عُلم بمستقر العادة امتناع إمساك العدد الـكثير والجمّ الغفير عن إنكار كَذِب

يدّعى عليهم ويضاف إلى سماعهم ومشاهدتهم وعلمهم ، مع ما هم عليه من نزاهة الأنفس وكبر الهمم وعظم الخطر وجلالة القدر والتدين ، بتحريم الكذب والنفور عنه والذم له والتبجح بالصدق وشدة تمسكهم به ؛ فلو كانوا عالمين بكذب ما ادّعاه النَقَلَةُ عليهم لسارع جميعهم أو الجمهور منهم وقت سماع الكذب عليهم وإضافة ما لا أصل له إليهم ، وبعد ذلك الوقت ، إلى إنكاره وتبكيت ناقليه وتكذيبه وذمه وإعلام الناس كذبَه ؛ كما أنه لو ادعى فى وقتنا هذا مُدَّعٍ أن من أعلام محمد ، صلى الله عليه ، قَلْب المصاحية وفلق البحر وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك من الآيات التى ليست له ، لم يلبث أن نسارع إلى تكذيبه ورد قوله وإعلام الناس بطلانَ ما أتى به ، ولقلنا له أو أكثرُنا : لسنا محتاجين فى إثبات نبوّة نبيِّنا ، صلى الله عليه ، إلى وضع هذا الكذب الذى لا أصل له . وكذلك لو ادعى مدّعٍ بحضرة كافة أهل بغداد أو الجانب الشرقىّ منها أو الغربىّ أو فى محلّةٍ من محالها أنهم رأوا ما لم يروا وسمعوا ما لم يسمعوا وشهدوا ما لم يعاينوه لم يلبثوا أن يردُّوا قوله ويشهدوا بكذبه ويُعلِمُوا الناس بطلان ما ادّعاه عليهم . هذا ثابت فى مستقر العادة ، كما أنه ثابت فيه أن اجتماع مثل عدد من ذكرنا على نقل كذب وكتمان ما شوهد ممتنع مع استمرار السلامة فى النقل والكتمان ، من غير ذكر سبب دعاهم إلى ذلك وجمعهم عليه وظهور الحديث به وانطلاق الألسن بذكره ولَهَج النفوس بحفظه ؛ وكما يستحيل فى موضوع العادة على نَقَلة السِّيَر والوقائع والبلدان الكذبُ فيما نقلوه . وإذا كان ذلك كذلك ، دلّ إمساك الصحابة ، رضوان الله عليهم ، عن تكذيب ما نُقِل من هذه الأعلام وادُّعِى فيه مشاهدتهم وحضورهم وسماعهم ، على صدق ما أُضيف إليهم وادُّعِى عليهم ، وقام إمساكهم عن إنكار ذلك مقام نقلهم لمثل ما نقله الآحاد وشهادتهم من جهة النطق به وقولهم : قد صدقوا فيما نقلوه وقد شاهدنا منه مثل الذى [٤١و] شاهدوا ؛ وهذه دلالة ظاهرة وحجة قاهرة على صحة نقل هذه الأعلام وصدق رُواتها وإن قصروا عن التواتر .

فإن قال قائل : أليس قد يجوز عندكم إمساك المخالفين عن القول والمذهب الظاهر فيهم مع خلافهم عليه واعتقادهم لفساده ؟ فإن لم يدل إمساكهم على توثيقهم له واعتقادهم إياه ، فما أنكرتم أيضاً من مثل ذلك فى الإمساك عما يدّعى على الجماعات الكثيرة حضوره ومشاهدته

إذا أمسكوا عن إنكار ذلك فى أنه غير دالٍّ على توثيقهم للخبر واعتقاد صحته ؟ قيل له : لا يجب ما قلته من وجوه .

أحدها أن كثيراً من المسلمين يُحيل ظهورَ المذهب بين الجماعات التى تعتقد فساده وخطأ الدائن به والذاهب إليه من غير إنكار منها له وردها على قائله ، ويَجعل السكوتَ على القول الظاهر فيها إجماعاً على تصويبه و بمنزلة النطق بتصديقه وتصحيحه ، ولا يُفرِّقون بين أن يكون ذلك القول الظاهر بين العلماء والأئمة مع السَّكْت من فروع الدين أو من أصوله التى يقع فى مثلها التأثيم والتفسيق ؛ فهذا الاعتراض زائل عن هؤلاء .

والجواب الآخر أن العادة فى ذلك مختلفة ؛ وللسكوت على المذهب المستخرج بالقياس والدليل عللٌ تقتضى السَّكْت عنه ليست فى القول المدَّعَى على الناس حضورُه ومشاهدته .

والأصل فى ذلك أن العادة لم تجرِ بإمساك الجماعات عن إنكار كذب يدَّعى عليهم كما لم تجر بنقل الجماعة الكذب وكتمانِ ما شوهد وسُمع لما بيناه من قبل ولما جعلهم الله عليه من تفرق الدواعى والأغراض ؛ وليس كذلك العادة فى المذهب المَقُول من ناحية الرأى والقياس ؛ لأنه قد يكون المعتقد لصحته عدداً قليلا يجوز إمساك مثلهم عن إظهار مذهبهم ؛ وقد يكون الأكثر منهم عدداً فى مُهْلَة النظر والرَّوِيَّة وممن لم تنكشف له صحةُ قولٍ فى ذلك المذهب . وقد يكون القول الظاهر مما يسوغ أن يعتقد فيه أكثر الساكتين أن كل مجتهد فيه مصيب نحو مسائل فروع الدين وما يتعلق بالأحكام والحلال والحرام . وقد يسكت العالِمُ ببطلان القول لاعتقاده العزمَ على إنكاره بعد ذلك الوقت ؛ وأنه أولى وأصوب . وليس يمكن فى العادة سكوت عدد مثل أهل جانبَىْ بغداد على إنكار كذب يدَّعَى فيه مشاهدتُهم وحضورهم ، ولا اليسير منهم أيضاً لعلة من هذه العلل ؛ كما لا يجوز فى العادة عليهم نقل الكذب وكتمان ما رُئى[1] وشوهد لعلة من العلل ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، بطل هذا الاعتراض

[٤١ ظ] سؤال آخر على هذا الاستدلال

فإن قال قائل فما أنكرتم أن يكون الصحابة أو كثير منهم قد أنكروا مشاهدة

---

(١) رُئى : فى الأصل . روى ؛ وهو يحتمل قراءتين هما رُئى ورُوى

ما ادعاه الناقلون عليهم وسماعه ، وإن لم يُنقل ذلك إلينا ؟ قيل لهم : هذا باطل من قِبَل أن إنكار هذه الأعلام مما يجب توفر الدواعى على نقله وضبطه ومعرفة عين المعترِض فيه ولفظه حتى يشتهر ذلك ويظهر وينتشر ويُنقل نقل مثله ويجرى مجرى الخبر الذى هو اعتراض عليه ؛ وإنكار هذا واجب فى مستقرّ العادة ووضعها ؟ كما أن عيسى وموسى لو عورضا فى نقل أعلامهما لوجب أن تنقل المعارضة كنقل الأمر المعارَض ، ولحلّ فى الظهور والشهرة محلّه ؛ وكذلك إنكار نقل الأعلام يجب أن يظهر كظهور نقل الأعلام ؛ وإلا وجب بطلانه والعلم بفساده .

سؤال آخر على ما قدمناه

فإن قال قائل : فما أنكرتم أن يكون ما نقله الآحادُ كذباً وإن سلّمت الجماعات نقلهم بدلالة إنكار اليهود والنصارى والمجوس الذين عاصروا محمداً ، صلى الله عليه ، وجحدهم لها وقولهم : قد رأيناه وعاصرناه فما ظهر على يده مما نقله الآحاد من متّبعيه شيء ؛ ولو كان ذلك صحيحاً ، لم يتهيأ لهم جحده وإنكاره ؛ فدل ذلك على بطلانه ؟ يقال لهم : هذا باطل من وجهين : أحدهما أن نقول : لو دلّ إنكار من ذكرتم على كذب نقل الآحاد مع إمساك الجماعات عن ردّه لدل ذلك أيضاً على كذب النقل ، ولو شهدت الجماعات بصحته بدلا من سكتها عليه ؛ إذ لا فرق بين إمساكها عن إنكاره وإنكار ما ادُّعِيَ عليها وبين تصويبها له على ما بيّناه . ولو كان ذلك كذلك ، لدلّ إنكار البراهمة والمجوس وأهل التثنية والإلحاد والتنجيم والطبائعيين لأعلام موسى وعيسى وقولُ من شاهدهما وعاصرهما من هذه الفرق : إنّا قد شاهدنا هذين الرجلين وعاصرناهما ؛ فلم نَرَ مما ادُّعِيَ لهما من هذه الأمور التى هى فَلْق البحر وإخراج اليد بيضاء وإحياء ميّتٍ وإبراء أكمه وأبرصَ وزمِنٍ ومن مشيٍ على الماء وغير ذلك ، على بطلان ما ادُّعِيَ ونقل لهما ؛ فلما لم يكن هذا عندنا وعندهم كذلك لم يكن فى إنكار الفِرَق لِمَا قام الدليل على صحته وثبوته دليل على بطلانه وكذب ناقليه . فإن قالوا : ليس ينكر أحد ممن ذكرتم ظهور هذه الأمور على يدى موسى وعيسى ؛ وإنما ينكرون كونها معجزاً ويدعون أنها حِيَلٌ وتخييل ومخاريق ؛ فبطل ما قلبتم به الاعتراض [٤٢ و] علينا ، قيل لهم : ليس الأمر على ما ظننتم ؛ لأن أكثر من ذكرناه بل الكل منهم يجحد هذه الأمور أصلا .

وإن تعاطى المتحذلقُ منهم أحيانا تسليمَه جدلا والطعنَ فيه بادّعائه أنه من ضروب السحر والحيل وغير ذلك ؛ فلا معنًى لإنكارهم لذلك . وشيء آخر يبطل ما سألتم عنه وهو أنّا لا ننكر تكذيب[1] الواحد والاثنين وجحْدَ ما شاهدوه وطيَّه وكتمانَه من المسلمين وغيرهم من سائر الملل ، وإذا كان ذلك كذلك ، وكنا نعلم أنه لم يحضُر مع النبي ، صلى الله عليه ، فى هذه المشاهد والغزوات من اليهود والنصارى والمجوس عددٌ ينقطع بهم العُذْر ولا يجوز عليهم الكذب وطيُّ ما شوهد ، بل لا نعلم أيضاً أنه حضر فى أكثرها أحد منهم لِما كان من إبعاده إياهم وإخراجهم عن تلك الديار وتحيُّزِهم إلى حيث يمكنهم قتالٌ ونصبُ رايةِ حرب معه من الحصون والنواحى كخيبرَ وغيرها ، لم يجب أن يكون إنكار من أنكر ذلك من اليهود والنصارى حجة فى إبطاله ؛ لأنهم إما ألا يكون حضر معه فى أكثرها أحد منهم أصلا أو أن يكون حضر منهم الواحد والاثنان والخمسة ، أو العدد الذى يجوز عليهم الكذب ، وعلى مثلهم افتعاله والكتمان لما سمع وشوهد ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، بطل هذا الاعتراض بطلاناً ظاهراً .

فأما العلم بظهور القرآن على يده ومجيئه من جهته فضرورة لا إشكال فيها ولا جدال .

فإن قال قائل : فما وجه دلالة ظهور القرآن على يده مما يدل على صدقه ؟ قيل له : وجه ذلك من طريقين : أحدهما نظمه وبراعته ؛ والثانى ما انطوى عليه من أخبار الغيوب وعلمها فأما وجه الدّلالة من جهة نظمه فهو أنّا نعلم أنه ، صلى الله عليه ، تحدى العرب بأن تأتى بمثله فى براعته وفصاحته وحسن تأليفه ونظمِه وجزالته ورصانته وإيجازه واختصاره واشتمال اللفظ اليسير منه على المعانى الكثيرة ، ودعاهم إلى ذلك وطالبهم به فى أيام المواسم وغيرها مجتمعين ومتفرقين ، فقال لهم فى نص التلاوة : « قل لئن اجتمعت الإنسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً »[2] ؛ يقول : موالياً معيناً ؛ وقال « فأتوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ »[3] ؛ وقال : « فأتوا بسورة من مِثْلِهِ »[4] مبالغة

---

(١) فى الأصل : تكذب .
(٢) ١٧ : ٨٨
(٣) ١١ : ١٣
(٤) ٢ : ٢٣

فى تقريعهم بالعجز عنه ، مع أن اللسان الذى نزل به لسانهم ومع العلم بما هم عليه من عزة الأنفس وعظم الأنفة وشدة الحميّة والحرص على تكذيبه وتشتيت جمعه وتفريق الناس من حوله والتوفر على إكذابه وما عرّه وغض منه وخروجهم إلى ما خرجوا إليه معه من الحرب والمسايفة [٤٢ ظ] وحمل الأنفس على إراقة الدماء والخروج عن الديار ومفارقة الأوطان ؛ فلو كانوا مع ذلك قادرين على معارضته أو معارضة سورة منه لسارعوا إلى ذلك ، ولكان أهون عليهم وأخف من نصب الحرب معه والجلاء عن الأوطان وتحمل الأهوال والصبر على القتل وألم الجراح واحتمال الذل والعار ؛ لأنه قد كان ، عليه السلام ، مكّنهم من تكذيبه من وجهين : أحدهما قوله : « لن تأتوا بمثله » ، والآخر قوله : « إن أتيتم فلجئتم وكنتُ مبطلا وكنتم المحقين » ، هذا مع تلاوته عليهم فى نص التنزيل قوله : « وما كنتَ تتلو من قبله من كتاب ولا تخطُّهُ بيمينكَ إذاً لارتاب المُبطلون »(١). ولو عرفوه بذلك أو بصحبة أهل الكتب ونقلة السِّيَر ومداخلة أهل الأخبار ومجالسة أهل هذا الشأن ، لم يلبثوا أن يقولوا له : هذا كذب ، لأنك مازلت معروفاً بصحبة أهل الكتب ومجالستهم وقصدهم إلى مواضعهم ومواطنهم ومجاراتهم والأخذ عنهم والاستفادة منهم ؛ وفى صدفهم عن هذا أجمع وعن تكلف معارضة سورة منه أو إيراد ما قل وكثر من ذلك مع علمهم بخروج نظم القرآن عن سائر أوزان كلامهم ونظومهم أعظم دليل على صدقه ، صلى الله عليه ، وأن ظهور القرآن منه ، وهو نشأ معهم و بين أظهرهم ، ولم يعرفوه بقصد أهل الكتاب ومجالسة غير من لقوه وعرفوه والاقتباس منه ولا انفرد بمداخلة فصيح منهم ومتقدم فى البراعة واللَّسَنِ عليهم ، آية عظيمة وأمر خارق للعادة ؛ لأن مثل ذلك لا يكتسب بتعلم وتدقيق ذكاء وفطنة ولطيف حسٍّ وحيلة ؛ ولا فرق بين ذلك و بين أن يبيت ، عليه السلام ، وهو غير عالم بلغة الزنج والترك وغيرهما من اللغات ثم يصبح أفصح الناس بكل لغة منها وأجرأهم فيها مع العلم بأنه لم يأخذ ذلك عن أهلها ؛ لأن خَلْقَ العلم فيه بذلك و إقدارَه عليه فى يسير الوقت خَرْقٌ للعادة وخارج عما عليه بناء الطبيعة ؛ وكذلك تعلُّم هذه اللغات واكتساب معرفتها والتمكن من علمها وتحصيلها فى يسير الوقت الذى لا يُكتسَب فى مثله العلمُ بعظيم ما جاء به آية عظيمة وخرق للعادة .
فإنزال هذا الكلام عليه واضطراره إلى إجراء لسانه أو خَلْقٌ لطبيعة يتمكن بها من إدراك

(١) ٢٩ : ٤٨

هذا النَّظْم ورَصْفِه وبيانه من أظهر الآيات وأبين الدّلالات ؛ لأن التمكن من تعلم ذلك بكل لطيفة فى يسير الوقت مما لم تجر العادة بمثله نقضٌ لها ؛ والله سبحانه لا يظهر الآيات إلا لما ذكرنا من القصد إلى الدّلالة على صدق الرسل ، عليهم السلام .

مسألة [فى الرد على منكرى إعجاز القرآن]

[٤٣ و] فإن قالت اليهود والنصارى : ما أنكرتم أن يكون ما أتى به النبى ، صلى الله عليه ، من جنس كلامهم ، غير أنه كان أفصح وأوجز وأحسن نظماً ، وأن يكون ذلك إنما تأتّى له بتقدمه فى البلاغة عليهم وحسن فصاحته ولَسَنِه ، وبرَعَهم بذلك وزاد فيه على جميعهم ؟ قيل لهم : إن قَدْرَ ما يقتضيه التقدم والحذق فى الصناعة قدرٌ معروف لا يخرِق العادةَ مثلُه ولا يَعجز أهل الصناعة والمتقدمون فيها عنه مع التحدى والتقريع بالعجز والقصور : لأن العادة جارية بجمع الدواعى والهمم على بلوغ منزلة الحاذق المتقدم فى الصناعة ؛ وما أتى به النبى ، صلى الله عليه ، من القرآن قد خرج عن حد ما يُكْتَسَب بالحذق ؛ وعجز القوم عن معارضته ومقابلته مع إيثارهم لذلك واجتماع هممهم له وتوفر دواعيهم عليه وعلمهم بجعله حجة له ودلالة على صدقه ؛ فخرج بذلك عن تَعَطٍ ما سألتم عنه . وعلى أن الآية فى القرآن أنه منزَّلٌ بلسان العرب وكلامهم ومنظوم على وزن يفارق سائر أوزان كلامهم ؛ ولو كان من بعض النظوم التى يعرفونها ، لعلموا أنه شعر أو خطابة أو رَجَزٌ أو طويل أو مزدوجٌ ؛ غير أن ناظمَه قد برع وتقدم فيه ؛ وليس يُخْرِج الحذقُ فى الصنعة إلى أن يؤتَى بغير جنسها وما ليس منها فى شىء وما لا يعرفه أهلها ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، وكنا نعلم أن قُرَيْشاً أفصح العرب وأعرفها باللسان وأقدرها على سائر أوزان الكلام وأنها قد دهِشَت وطاشت عقولها فيما أتى به فقالت مرة إنه سحر ، وقالت تارةً إنه « مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ »(١) ، وقالت أخرى : « أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا »(٢) ، وقالت تارة أخرى : « شِعْرٌ » ، وقالت تارة : « سَلْمان يُلَقِّنُه ويلقى إليه » حتى قال تعالى : « لِسَانُ الَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُبِينٌ »(٣) ، عُلِم بذلك أن ما أتى به ليس من جنس الحذق والتقدم فى الصناعة فى شىء .

---

(١) ٤٤ : ١٤ . (٢) ٢٥ : ٥ (٣) ١٦ : ١٠٣

وعلى أن الله سبحانه إذا أباح له هذا التقدم والحذق وجمع له أسبابه ووفَّر دواعيه وهمَّته على تحصيله وعلم مع ذلك أنه سيَدَّعيه آية له وحجة على صدقه ولم يجمع همم من تحداه على فعل مثله ولا أتاحه لهم ولا مكنهم منه ، صار ذلك آية من فعله وخرقاً للعادة وجرى مجرى سائر الآيات . ولو علم الله سبحانه أنه كاذب فيما يدعيه ، لوفَّر الدواعى والهمم وجمعها على معارضته وخَلَق اللطائف التى يُتوصل بها إلى بلوغ منزلته لكى يُبطل حجته ويزيل شبهته ؛ ومتى لم يفعل ذلك ، كان ناقضاً للعادة بصرف الهمم عن فعل ذلك وجمْع الدواعى عليه ومنْع اللطائف والأسباب الممكنة [٤٣ ظ] منه ؛ والله تعالى لا ينقض العاداتِ إلا للدلالة على الصدق .

مسألة [فى التحدى]

فإن قال قائل ، وكذلك يقولون : إن صاحب كتاب إقليدس والمَجِسْطِى والقائل « قِفا نَبْكِ » لو تحدوا بمثل ما أتوا به وجعلوه دلالة على صدقهم وأنهم رسل الله سبحانه فلم يعارَضوا ، وجب أن يكون ذلك آية لهم ، قيل له : أجل ، إلا أن الله سبحانه إذا علم أن المدعى لذلك كاذبٌ ، فلا بد أن يجمع الهمم ويُوَفِّرَ الدواعى على معارضة ما تحدى القومَ به ، فلا يلبثون عند احتجاجهم به أن يأتيهم الناس بأمثاله وما هو أبلغ منه فى معناه لكى ينقض كون ما ادعوه معجزاً .

مسألة [فى المعارضة]

فإن قالوا : ما أنكرتم أن تكون العرب قد عارضته وأن يكون خوف سيفكم يمنع من إظهار معارضته ؟ قيل لهم : لو كان الأمر على ما ادعيتموه ، لجاز نقلُه وذِكره وذكر المعارض والمتولى له ، ولوجب بمستقر العادة أن يغلب إظهاره على طيِّه وكتمانه حتى يكون العلم به كالعلم بالقرآن الذى هو عرَوضه ؛ وإن منع الخوفُ من النص عليه والتبيين من كل واحد لذِكره ؛ لأنه كان لابد من تحدثهم بينهم إذا خلوا وجالسوا من يأمنون سيفه على وجه يجب أن يُضطر إليه ، كما يجب أن تعْلَمَ الأسباب الحاملة على الكتمان والكذب الواقعَين من السلطان لغرض فى الحمل على ذلك مع الخوف منه ، وكما يجب فى مستقرِّ العادة تحدثُ الناس بعيوب سلطانهم وجبابرتهم ومذموم الخصال التى فيهم وإن لم يُنقل ذلك نقلا ظاهراً ،

ويقع تفصيله والنص عليه والبيان له من كل رجل بعينه ؛ وإذا كنا لا نعلم وجود المعارضة للقرآن كعلمنا لظهوره من جهة النبي ، صلى الله عليه ، وجب سقوط ما قالوا . وأيضاً فلو كان الخوف من السيف مانعاً من نقلهم المعارضةَ لمنع ذلك أيضاً من دعوى المعارضة ؛ فإذا لم يمنع الخوف من قولكم : قد عورض ، وإن كان تصريحاً بالقدح فى القرآن والتكذيب له مع عُرُوِّه من حجة أو شبهة ، فكيف يمنعكم الخوف من إظهار ما ادعيتم ؟ .

ويقال لمن سأل عن هذا من اليهود والنصارى : لو كان ما قلتموه صحيحاً ، لجاز لمدع أن يدعى أن موسى وعيسى ، عليهما السلام ، قد عورضا فى قلب العصا حية وفلق البحر وإحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص ، وأن الخوف من أسيافكم يمنع من نقل ذلك ، وأن الخوف من سيوف المسلمين اليوم يمنع من نقله الآن ؛ لأن مُكَذِّبَ موسى وعيسى عند المسلمين [٤٤ و] بمنزلة مكذب محمد ، صلى الله عليه ؛ فإن لم يجب هذا ، لم يجب ما قلتم .

مسألة [فى حفظ المعارضة]

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن تكون المعارضة قد وقعت ونُسيت وذهب ذكرها وضبطها عن كل فرقة ، لأن الله صرَف دواعى الناس وهممَهم عن حفظها والتوفر على نقلها ؟ قيل لهم : هذا أيضاً غير جائز ؛ لأنه بمنزلة ابتداء إظهار المعجزات على أيدى الكذابين ؛ لأنه لا فرق بين خرق العادة بقلب العصا حيَّة وفلق البحر وغير ذلك وبين خرقه العادة فى صرف دواعى الناس عن نقل الأمر العظيم والخَطْبِ الجسيم وما قد جرت العادةُ بحفظه وانطلاق الألسن عليه وإلهاج الأنفس بذكره وغَلَبَةِ إشهارِه وإظهاره على طيِّه وكتمانه ؛ لأن ذلك أجمع خَرْقٌ للعادة ولأنه أيضاً إفساد الأدلة وسدٌّ لطريق العلم بإثبات النبوة ؛ لأنه لو جاز ذلك ، لم نأمن أن يكون جميع الرسل قد عورضوا فى آياتهم وصرَف الله سبحانه دواعى الناس عن نقل المعارضة وحفظها ، فلا يكون لنا مع ذلك سبيل إلى العلم بصدق واحد منهم وقيام حُجَّةٍ على أمته ؛ لأننا إذ لم نأمن كَوْنَ المعارضة ، وإن جهلناها لموضع ترك النقل لها ، لم نأمن أن يكونوا كَذَبَةً غير صادقين ؛ وذلك يضاد اعتقادَ نُبُوَّتِهم . وهذا كلام ليس لبعض أهل الملل على بعض ، وإنما هو للطاعن على سائر النبوات ؛ وجوابه ما ذكرناه من أنه إفساد للأعلام وإيجاب لعجز القديم سبحانه عن الأدلة على صدق الصادق والتفرقة بينه وبين الكاذب .

مسألة [فى المعارضة والإعجاز]

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون القوم إنما تركوا معارضة القرآن لإعراضهم عن النظر فى أن مقابلته بمثله موجب لتكذيب من أتى به ؟ قيل لهم : فهذا مما لا نظر فيه ولا تأمل؛ لأنه لا شبهة على أحد كمل عقله فى أن من قال له قائل : إنك لن تقوم ولن تقدر على القيام ، كاذب إذا قام وقدر على القيام . والأطفال المتنقصون يعلمون هذا فضلا عن قريش فى وفارة عقولهم وجودة قرائحهم ونحائزهم وصحة آدابهم وما وصفهم الله تعالى به من أنهم قوم خصمون والتماسهم من الرسول ، صلى الله عليه ، آيات غير التى أتى بها حتى قال تعالى : « وَمَا مَنَعَنَا أن نُرْسِلَ بِالْأَيٰتِ إِلاَّ أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ »(١) يعنى التى سألوها ، ومع قولهم : « لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعاً * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيراً * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ [كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللهِ وَالْمَلٰئِكَةِ] قَبِيلاً »(٢) ، وقوله : « أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ [أَوْ تَرْقَىٰ فِى السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰباً] نَقْرَؤُهُ »(٣) ، ومع ما ذكره عن اليهود فى قوله : يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَٰبِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ [٤٤ ظ] أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوا : أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً »(٤) مع ما عليه أهل الإلحاد والتعطيل من الاحتجاج والعناد ؛ فكيف جهل هؤلاء أجمع ولم ينبه بعضهم بعضاً عليه لولا جهل السائل عن هذا ؟

ويقال للسائل عن هذا من اليهود والنصارى : فما أنكرتم ألا يكون إضرابُ السَّحَرَة والأطباء عن معارضة موسى وعيسى فى آياتهما لعجزهم عن ذلك ، وإنما صدفوا عنه لذهابهم فى النظر فى أن معارضتهما تؤدى إلى تكذيبهما ؟ ولا جواب عن ذلك أبداً .

مسألة [فى المعارضة والسيف]

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون الصارف للقوم عن معارضته اعتقادهم أن السيفَ أنجعُ فى أمره وأحسم لمادة شبهته لا العجز عن ذلك ؟ قيل له : لو كان فى قدرة القوم التكلم بمثل القرآن لأتوا به مع نصب الحرب ؛ كما أنهم كانوا يأتون مع ذلك بالشعر والرجز

(١) ١٧ : ٥٩ (٢) ١٧ : ٩٠ — ٩٢ (٣) ١٧ : ٩٣ (٤) ٤ : ١٥٣

والخطابة والرسائل وكل ما هو من طباعهم ؛ وفى ترك ذلك دليل على بطلان ما قلتم .

مسألة [فى المعارضة والشبهة]

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون المانع لهم من معارضته هو خوفهم من دخول الشُّبْهةِ على أوليائه وقولِه لهم : إنه ليس بعَرُوضٍ لما أتيتُ به ؟ قيل لهم : هذا باطل ؛ لأن اللسان لسانهم ، واللغة لغتهم وهى طباع لهم ، ولا شبهة عليهم فى معرفة ما هو بوزن كلامهم ، ولا مجال ولا مسرح للشك فى هذا الباب . ثم يقال لهم : فبإزاء الخوف من ذلك الرجاء لوضوح بطلان ما أتى به لهم ووقوفهم عليه ، فكيف لم يبعثهم هذا على معارضته ؟ ويقال لهم فى هذه المسألة والتى قبلها : ما أنكرتم أن يكون هذا هو الصارف لقوم موسى وعيسى عن معارضة ما ادعوه آيةً لهما ؟ فكل شيء أجابونا به فهو جوابنا .

مسألة [فى صفة الإعجاز فى القرآن]

فإن قال قائل : فإذا قَدَرَ العباد عندكم على مثل الكلمة والكلمتين والحرف والحرفين فما أنكرتم أن يقْدِرُوا على مثل جميعه وألا يكون فى ذلك إعجاز ؟ يقال له : لو وجب ما قلتَه ، لوجب ، إذا قدر الناس على مثل ما سألتَ عنه ، أن يكونوا كلهم شعراء وخطباء وأصحاب نظم ورسائل لقدرتهم على الكلمة والاثنتين ؛ وهذا جهل ممن صار إليه ؛ وليس يجب إذا تعذر على الإنسان نظم الكثير أن يتعذر عليه نظم اليسير ؛ كما لا يجب إذا تعذر عليه شرب ماء البحار والأنهار أن يتعذر عليه شرب الْجُرْعة والْجُرْعَتَيْن ، وإذا تعذر عليه الصعود إلى السماء وحمل الجبال أن يتعذرعليه قطع الذراع إلى فوق والذراعين وحَمْلُ الرِّطْلِ والرطلين . وإذا كان حمل الجبال والصعود إلى السماء آية لمن ظهر على يده ، وجب أن يكون [٤٥ و] نظم القرآن آية لمن أتى به وإن لم يكن نظم ما دون سورة منه آية لأحد .

مسألة [فى كيفية الإعجاز فى القرآن]

فإن قالوا : كيف يكون القرآن معجزاً وهو غير خارج عن حروف المعجم التى يتكلم بها الخلق من أهل الفصاحة والعى واللُّكْنة ؟ قيل لهم : ليس الإعجاز فى نفس الحروف وإنما

هو فى نظمها و إحكام رَصْفِها وكونها على وزن ما أتى به النبى ، صلى الله عليه ، وليس نظمها أكثر من وجودها متقدمة ومتأخرة ومترتبة فى الوجود ، وليس لها نظم سواها ؛ وهو كتتابع الحركات إلى السماء ووجود بعضها قبل بعض ووجود بعضها بعد بعض . ولو كان ما سألتم عنه يُبطل مزية القرآن وموضع الأعجوبة فى نظمه ، لوجب إبطال فضيلة الشاعر المُفْلِق والخطيب المِصْقَع والمُرسِّل الفصيح المقتدر ، حتى لا يكون على أحد تكلم باللسان العربى و إن كان أعيا من باقِلٍ فضل لسحبان وائل ؛ وهذا أيضاً جهل ممن صار إليه ؛ فبطل ما تعلقتم به .

مسألة [فى التحدى بالحروف المنظومة لا بالكلام القائم بالله]

فإن قال قائل من اليهود والنصارى والمعتزلة : كيف يجوز التحدى بمثل القرآن وهو عندكم قديم لا مثل له من كلام الآدميين ولا يُجانِسُ كلام المخلوقين ؟ قيل له : لم يَتَحَدَّ النبى صلى الله عليه وسلم ، بمثل الكلام القائم بالله سبحانه ؛ و إنما تحداهم بمثل الحروف المنظومة التى هى عبارة عنه فى براعتها وفصاحتها واختصارها و كثرة معانيها ؛ و إذا كان ذلك كذلك ، بَطَلَ ما سألتم عنه . على أنه يصح من الله تعالى ومن رسوله ، صلى الله عليه ، أن يتحدّى بمثل الكلام القديم إذا ادعى ملحد أو معاند أنه مثل كلام الآدميين ومن جنس كلام المخلوقين ، بأن يقال له : إيتِ بمثله إن كان له مِثْلٌ ، على ما تدعيه ، كما قال تعالى : « قل هاتوا برهٰنكم إن كنتم صٰدقين »(١) و «فإن كان لكم كيد فكيدون»(٢) و « أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون »(٣) ؛ فطالبهم بذلك على مذهب التحدى والتقريع ، إن كان للباطل برهان ، وللقديم سبحانه شريك أو كيد يكاد به ؛ و إذا كان ذلك كذلك ، سقط تعجبهم من ذلك وثبت أنه لا تعلق لأحد فيه .

مسألة [فى الحفظ والإعجاز]

فإن قال قائل : لو كان القرآن معجزاً ، لوجب ، إذا حفظه بعض الناس وتلاه على أهل بلده وادعاه آية له ، أن يكون دِلالةً على صدقه ، قيل له : لا يجب ما قلته من وجهين :

---

(١) ٢ : ١١١ (٢) ٧٧ : ٣٩ (٣) ٦ : ٢٢

أحدهما أن القرآن لا يكون معجزاً عند من سمعه إلا بعد فحصه وبحثه وتفتيشه وعلمه بأنه لا أحد سبق الذى أتى به إليه ، وأنه من جهته نَجَمَ ومن قِبَلِهِ ظهر ؛ ومتى لم يَعْلَمْ ذلك لم يعلمه معجزاً له . وحافِظُ [٤٥ ظ] القرآن إذا ادعاه آيةً ، لم يلبث سامع دعواه مع أدنى بحث حتى يعلم أنه ظاهر لغيره ؛ فسقط احتجاجه به .

والوجه الآخر أن الله تعالى ، إذا علم ذلك من حال من حفظه ، أنساه إياه وذهب بحفظه من قلبه أو خَلَقَ لسامعه القدرة على حفظه من أوله إلى آخره حتى يقول لمن أتى به : هذا أمر حَفِظْناه وعرفناه ولعلك عنى أخذته ؛ فسقط التعلق بهذا .

مسألة [فى الإعجاز فى التوراة والإنجيل]

فإن قالوا : ما أنكرتم أن تكون التوراة والإنجيل معجزاً ؟ قيل لهم : أنكرنا ذلك لعدم العلة التى لها كان القرآن معجزاً ؛ وهى عَجْزُ العرب عن معارضة مُورِده مع حرصهم على تكذيبه وما عَرَّه وغضَّ منه وإيثارهم لقتله وبلوغ كل غاية فى مَكارِهه وفَضِّ الجمع من حوله ؛ فلو تحدى موسى وعيسى ، عليهما السلام ، أعداءهما بمثل التوراة والإنجيل وغيرهم من أهل الأهواء والملحدين فعجزوا عند التحدى عن ذلك ، لوجب أن يكون ما أتيا به من ذلك معجزاً ؛ وإذا لم يكن ذلك كذلك ، لم يجب ما قلتموه .

مسألة [فى لزوم حجة القرآن عند غير العرب]

فإن قالوا : كيف لَزِمَتْ حُجَّةُ القرآن الهِنْدَ وَالتُّرْكَ وهم لا يعرفون أن ما أتى به معجز ؟ قيل لهم : من حيث إنهم إذا فتشوا علموا أن العرب الذين بُعِثَ فيهم النَّبِيُّ صلى الله عليه ، كانوا أفصح الناس وأقدرهم على نظم الكلام العربى ، وأنهم النهاية فى هذا الباب ، وأنهم مع ذلك أحرص الناس على تكذيبه ، عليه السلام ، وأنه نشأ معهم ، وأنهم يعرفون دَخِيلَتَه وأهل مجالسته فى ظَعْنِه وإقامته ، وأنه ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه ، وأنه مع ذلك كله أجمع تحداهم بمِثْلِهِ أو بسورة من مِثْلِهِ مجتمعين أو مفترقين فعجزوا عن ذلك أجمع ؛ كما أن حجة موسى وعيسى ، عليهما السلام ، قائمة على من ليس بساحر ولا طبيب ؛ لعلمه بأنهما تحديا أطَبَّ الناس وأعْظَمَهم سحراً بمثل ما أتيا به ، فعجزوا عن ذلك مع الحرص على تكذيبهما والإتيان بمثل ما أتيا به .

مسألة [فى معارضة مسيلمة للقرآن]

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون مُسيلمة قد عارض القرآن وقابله بقوله : « يا ضِفْدَعُ بِنْتَ ضِفدَعَيْن ، نِقِّى فكَمْ تَنِقِّين ، لا الماء تُعَيِّرِين ولا الشَّارِبَ تَمْنَعِين » ، وقوله : « والزَّارِعاتِ زَرْعاً ، فالحاصِدَاتِ حَصْداً ، والطَّاحِنَاتِ طَحْناً » ، وأمثال ذلك من الكلام الركيك السخيف ؟ قيل له : هذا الكلام دال على جهل مُورِدِه وضعف عقله ورأيه وما يُوجِبُ السخْرِيَةَ منه والهزْءَ به ، وليس هو مع ذلك خارجا عن وزنِ ركيك السجع وسخيفه ، وما زاد على ذلك قليلا خرج إلى وزن الشعر كقول [٤٦ و] بعضهم فى شعره :

وقَرا معلناً ليصدع قلبى — والهوى يصدع الفؤاد السقيما
أرأيت الذى يكذب بالدين — فذاك الذى يدعُّ اليتيما

وعلى أن هذا الكلام لو كان معجزاً لتعلقت العرب وأهل الرِّدَّةِ به ، ولعرف أتباع النبى ، صلى الله عليه ، أنه عَروضٌ له ، ولوَقَعَ لهم العِلْمُ اليقين بأنه قد قُوبِلَ ؛ وفى عدم ذلك دليل على جهل مدعى ذلك ، وعلى أن مسيلمة لم يَدَّعِ هذا الكلام معجزاً ولا تحَدَّى العَرَبَ بمثله فعجزوا عنه ، بل كان فى نفسه ونفس كل سامع له أخَفَّ وأسخف وأذَلَّ من أن يُتَعَلَّقَ به ؛ ولذلك لا نجد له نَبأً ولا أحداً من العرب تعلق به .

مسألة [فى العلم بالتحدى]

فإن قال قائل من أهل الملل وغيرهم : من أين يُعْلَمُ أن النبى ، صلى الله عليه ، تحدى العرَبَ أن تأتى بمثله وطالبهم بذلك ؟ قيل لهم : يُعْلَمُ ذلك اضطراراً من دينه وقوله كما نَعْلَمُ وجوده وظهوره وكما نعلمُ وجود القرآن نفسه اضطراراً ؛ هذا على أنه فى نص التلاوة ، نحو قوله : «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِه»(١) و «قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا القُرْءَانِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ»(٢) ، وهذا غاية التحدى والتقريع ؛ وقد وصل قوله : « فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ» بقوله : « وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللهِ»(١) ؛ فلا مُتَعَلَّقَ لأحد فى هذا الباب .

---

(١) ٢ : ٢٣ (٢) ١٧ : ٨٨

ويُقلَبُ السؤال على من سأل عنه من اليهود والنصارى والمجوس المدعين لنبوة زرَادَشْتْ ، فيقال لهم : من أين علمتم أن موسى وعيسى وزرَادَشْتْ تحدوا قومهم بمثل شيء مما أتوا به ؟ وما أنكرتم أن يكون ذلك قد ظهر من غير احتجاج منهم ولا تَحَدٍّ إلى مثله ؟ فكل شيء تعلقوا به فهو جوابنا عما سألوا عنه .

مسألة [فى إبطال دعوى المعارضة]

فإن قالوا : كيف تبطلون حجة من أتى بكلام منظوم وزعم أنه مِثْلُ القرآن وعَرُوضُه ؟ قيل له : لعلمنا بأنه ليس بمِثْلٍ له ولا من جنس نَظْمِهِ ؛ فإن قَدَرَ على ذلك قادر فليأتِ به لنُريَه أنه خلافٌ له ؛ ونعلم ذلك بعجز العرب أيضاً عن معارضة القرآن مع العلم بأنهم أفصح الفصحاء وأبلغُ البُلَغاء وأشعرُ وأخطَبُ مَنْ على وجه الأرض ممن تكلم بلسانهم بعدَهم ؛ فنعلم بذلك تعذُّرَ معارضته على مَنْ بَعْدَهم . وعلى أن من الناس مَنْ يزعم أن الله سبحانه إنما أعجز العَرَبَ أيضاً عن معارضته وَقْتَ التحدى بالإتيان بمثله لكى يخرِقَ بذلك العادة لصاحبه ويدل على صدقه ؛ وقد يجوز أن يُقدِرَهم بعد موت النبى ، صلى الله عليه ، على مثله .

ومنهم أيضاً من يقول : قد كانت العرب قادرة قَبل التحدى على الإتيان بمثله ، وإنما أعجزَهم الله سبحانه عن ذلك وقت تحدى الرسول [٤٦ ظ] ، صلى الله عليه ، ونقضَ عادتهم ليدل على صدقه ؛ ولَعَمْرِى إن ذلك ، لو كان كذلك ، لكان آية عظيمة وخرقاً للعادة ، كما أن نبياً لو تحدَّى قومه بتحريك أيديهم والخروج عن أماكنهم إلى أقرب المواضع إليها ، فمنِعُوا القدرة على ذلك ، وقد اعتادوا الاقتدار عليه ، ثم أُقدِرُوا عليه ثانية بعد تقضى تحدِّيه ، لكان خرق العادة بإيجاد القدرة على ذلك وإعدامها على خلاف المُتعالَم المألوف آية عظيمة وحجة بينة ؛ فإذا كان ذلك كذلك ، سقط ما سألوا عنه .

مسألة [فى وجوه الإعجاز]

فإن قال قائل : فهل فى القرآن وجه من وجوه الإعجاز غير ما ذكرتموه من بديع نَظْمه وعجيب رصْفِه وتأليفه ؟ قيل له : أجل ، فيه وجهان آخران من وجوه الإعجاز :

أحدهما ما انطوى عليه من أخبار الغُيوبِ التى يعلم كل عاقل عَجْزَ الخلق عن معرفتها

والتوصل إلى إدراكها نحو قوله : « لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ »(١) ؛ فدخلوه كما وعدهم وأخبرهم ، ومن ذلك قوله تعالى : « سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ »(٢) ؛ فـكان ذلك كما أخبر ، وقوله : « لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ »(٣) ؛ وقد أظهره الله وأعلى دعوته وأذل الملوك المحاولة لإبطاله التى كانت حول صاحب الدعوة إليه ، وقوله تعالى : « وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ »(٤) : وكان من ذلك ما وعدهم الله تعالى ، واستخلف الأربعة الأئمة الخلفاء الراشدين ؛ وقوله لليهود : « قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ »(٥) ؛ فأخبر أنهم إن تمنوا الموت ماتوا وأنهم لن يتمنوه ؛ فلم يتمنوه على ما أخبر به علماً منهم بصدقه وأنهم لو تمنوا الموت لماتوا لا محالة .

وكذلك امتناع النصارى عن مباهلته عند دعائه لهم إليها ومطالبته بها فى قوله تعالى : « فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ [وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى] ٱلْكَٰذِبِينَ »(٦) ، فامتنعوا عن المباهلة خوفاً من النكال وأليم العقاب وأن ينزل بهم ما توعدهم به ؛ وليس ذلك إلا لعلمهم بصدقه وثبوت نبوته . ومن أخبار الغيوب قوله تعالى : « الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ »(٧) ؛ فغلبت الرومُ فارسَ فى بضع السنين ؛ كما أخبر تعالى فى نظائر هذا مما يكثر تتبعه . واتفاق الصواب فى هذا أجمع على سبيل التخمين والظن [٤٧ و] ممتنع متعذر ؛ فدل ذلك على أنه من أخبار علام الغيوب سبحانه .

والوجه الآخر ما انطوى عليه القرآن من قصص الأولين وسير الماضين وأحاديث المتقدمين وذكر ما شجر بينهم وكان فى أعصارهم مما لا يجوز حصول علمه إلا لمن كثُر لقاؤه لأهل السِّير ودَرْسُه لها وعنايته بها ومجالسته لأهلها وكان ممن يتلو الكتب و يستخرجها ، مع

---

(١) ٤٨ : ٢٧ . (٢) ٥٤ : ٤٥ . (٣) ٩ : ٣٣ . (٤) ٢٤ : ٥٥ .
(٥) ٢ : ٩٤ — ٩٥ . (٦) ٣ : ٦١ . (٧) ٣٠ : ١ — ٣ .

العلم بأن النبي ، صلى الله عليه ، لم يكن يتلو كتاباً ولا يَخُطُّه بيمينه ، وأنه لم يكن ممن يُعْرَفُ بدراسة الكتب ومجالسة أهل السير والأخذ عنهم ، ولا لقى إلا من لقوه ولا عرف إلا من عرفوه ، وأنهم يعرفون دأبه وديدنه ومنشأه وتصرفه فى حال إقامته بينهم وظعنه عنهم ؛ فدل ذلك على أن المخبر له عن هـذه الأمور هو الله سبحانه علام الغيوب . فهذا وجه الإعجاز فى القرآن .

باب الكلام على اليهود فى الأخبار

وقد افترقت اليهود فى الأصل على فرقتين : فزعمت الشمعنية منهم أن نسخ الشرائع وإرسال نبى بعد موسى ، عليه السلام ، لنسْخ شريعته جائز من طريق العقل ، وأنهم إنما منعوا نسخ شريعتهم على يد نبى بعد نبيهم من جهة توقيف الله ، جل اسمه ، فى التوراة وعلى لسان موسى ، عليه السلام ، أنه لا ينسخها ولا يُبعث نبى بتبديلها بألفاظ سنذكر بعضها . وزعمت العنانية منهم أن نسخ الشرائع محال من جهة العقل وأن السمع أيضاً قد ورد بتأكيد ما فى العقل من ذلك . وأجمعوا إلا فريقاً منهم على أن نسخ الشيء قبل امتثاله ووقت فعله بَدَاء ودلالة على الجهل إلا فريقاً منهم فإنهم أجازوا نسخ العبادة بما هو أغلظ منها وأشق على سبيل العقوبة للمكلَّف . وقالت السامرية منهم بنبوة موسى وهارون ويوشع بن نون ؛ وأنكرت نبوة غيرهم من الرسل الذين بعدهم كسليمان وحِزْقيل واليَسَع وغيرهم . وقال الباقون منهم بنبوة كل من ظهرت الأعلام على يده بعد موسى وأن محمداً وعيسى ، عليهما السلام ، ليسا نبيين وأن الذى أظهراه إما أن يكون لا أصل له أو يكون من الحيل والمخاريق وأن عيسى الذى هو المسيح الذى أُخبِروا بنبوته لم يأت بعد وأنه سيأتى وأنه نبى صادق . وزعمت العيسوية منهم ، أصحاب أبى عيسى الأصبهانى أن محمداً [٤٧ ظ] وعيسى ، عليهما السلام ، نبيان صادقان وأنهما أرسلا إلى قومهما ولم يرسلا بتبديل شريعة موسى .

فيقال لهم جميعاً : ما الدليل على إثبات نبوة موسى ، عليه السلام ؟ فإن قالوا : ما ظهر على يده من الأعلام المعجزة كفلق البحر وإخراج اليد بيضاء وغير ذلك من أعلامه ، قيل لهم : وما الدليل على صحة هذه الأعلام وثبوتها مع علمكم بخلاف من يخالف فيها من البراهمة والمجوس والملحدين وأهل التنجم وغيرهم من الجاحدين ؟ فإن قالوا : الدليل على ذلك نقل

اليهود خلفاً عن سلف ، وهم قوم بهم تقوم الحجة لما هم عليه من كثرة العدد وتفرق الدواعى والهمم وتباين الأوطان وتباعد الديار واختلاف المذاهب ، والكذب ممتنع على مثلهم ، أن موسى عليه السلام ، أتى بهذه الأعلام التى ذكرناها ؛ فوجب العلم بصحتها ، يقال لهم : أليس قد أنكر جميع من قدمنا ذكره من المجوس والبراهمة وغيرهم صحة ما نقله أسلافكم وأخلافكم ، فكيف يكون النقل موجباً للعلم مع إنكار من أنكره وطعن من طعن فيه ؟

فإن قالوا : إذا استوى أول الخبر وطرفاه من آخره ووسطه ثبتت صحته ووجب العلم بصدق نقلته ، وإن خالف فى ذلك مخالفون ، يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون محمد ، صلى الله عليه ، نبيا وأن يكون ما أثبته المسلمون من أعلامه صحيحاً بنقل من نقل ذلك من المسلمين ؟ وذلك أن المسلمين فى وقتنا هذا قوم ببعضهم يثبت التواتر وتقوم الحجة ؛ وقد نقلوا خلفا عن سلف مع كثرة عددهم وتنافر طباعهم وتباين أغراضهم ودواعيهم واختلاف آرائهم ومذاهبهم وتفرق أوطانهم وامتناع جواز الكذب على مثلهم أن محمداً، صلى الله عليه ، أتى بالأعلام الباهرة والبراهين اللائحة ، فمنها ما قد أطبقوا جميعاً وسائر أهل الملل على نقله والعلم به كالقرآن ، ومنها ما أخبرت الحجةُ من المسلمين أنها أخذته عن حجة ، والحجة عن مثلها حتى ينتهى ذلك إلى قوم نقلوه بحضرة جماعة الصحابة وأضافوه إلى مشاهدتهم وعلموا تصديقهم لما ادُّعى عليهم ، وإقرارهم بصحته كالذى نُقل من أعلام موسى وادُّعى فيه مشاهدة من سلف ممن عاصره ؛ فوجب القضاء بنبوة محمد ، صلى الله عليه .

وإن قالوا : سلفُ المسلمين الذين أخذ النقلُ عنهم كانوا قلة ونفرا يجوز على مثلهم الكذب ، وإن كان خلفهم اليوم بخلاف هذه الصفة ، فلذلك لم يجب العلم بصدقهم ، قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون السلف الذين نقلوا فى الأصل أعلام موسى ، عليه السلام ، قلة ونفراً يجوز على مثلهم الكذب ، فلذلك لم يجب [٤٨ و] ثبوتها وعلمُ البراهمة والمجوس بصحتها ؟ فإن قالوا : قد أخبرت اليهود ، وهم اليوم حجة ، أنهم أخذوا هذا النَّقلَ عن قوم هم حجة كهُم وعمَّن نقل بحضرة [الحجة] وادعى حضورهم لإخراج اليد بيضاء ومشاهدتهم لذلك ، فأمسكوا عن إنكاره ، قيل لهم : فكذلك المسلمون ، وهم اليوم حجة ، بل بعضهم ، يُخْبِرُون أنهم أخذوا نقلَهم عن حجة كهُم وممن نقل بحضرة الحجة فلم يُنكِر ما نقله مع ادعائه حُضُورهم . فإن قالوا : لو كان ذلك كما يدعون لعلمنا صدقَهم فيما نقلوه ضرورة ، قيل

لهم : أوّل ما فى هذا تجويزكم الكذب على عدد المسلمين اليوم فى قولهم إنما أخذوا ذلك عن حجة ؛ و إن جاز الكذب عليهم فى هذه الدعوى جاز عليهم فى جميع ما يدّعُونه و ينقلونه ، وجاز أيضاً على أمثالهم من اليهود والنصارى والمجوس ونَقَلة البُلدان ؛ وفى ذلك التعطيلُ للأخبار والعِلم بشىء من جهتها أصلا وتَجْوِيزُ أن تكون اليهود اليوم كاذبة فى قولها إن النقل أخذته عن حجة كهى ؛ وذلك ما لا خلاص منه .

ويقال لهم : لو كان ما تنقله اليهود اليوم وتدعيه صحيحاً ومأخوذاً عن مثلها من سلف هم حجة لَعَلم الملحدون والبراهمة وأهل التثنية والمجوس وأصحاب الطبائع والفلاسفة والمنجمون صحة نقلهم اضطراراً ؛ فلما لم يكن ذلك كذلك ، وكان سائر من ذكرناهم يَجْحَدُ نقلَهم ، بَطَل أن يكون صحيحاً .

فإن قالوا : هم يعلمون ذلك ضرورةً ولكنهم يجحدون ما يعلمون ، قيل لهم : وكذلك أنتم وسائر النصارى عالمون بصحة نقل المسلمين لأعلامِ نبيهم غير أنكم تجحدون ذلك على علم منكم لِصِحَّتِه . فإن قالوا : نجد أنفسنا بخلاف ما تدعون ، قيل لهم : وكذلك تزعم البراهمة والمجوس والفلاسفة وأهل الإلحاد أنهم يجدون أنفسهم غير عالمين بصحة نقلكم ؛ فلم يجب تصديقكم ؛ ولا جواب لهم عن ذلك . و إن هم قالوا : ليس نعلم صدق السلف الذين نقلوا أعلام موسى اضطراراً ، و إنما نعلم ذلك من أمرهم استدلالا لسكوت من سكت عن إنكار ما نقلوه مع ادعاء حضورهم ومشاهدتهم ؛ ومن صدَّ عن النظر فى ذلك ، جَهِلَ الحقَّ فيما نقلوه ، قيل لهم مِثْلُ ذلك فى العلم بصحة كثير من أعلام النبى ، صلى الله عليه ، وأنها معلومة بمثل هذا الاستدلال وأنهم إنما جَهِلوا لتركهم النَّظر فيما يدل على صحته .

فإن قالوا : إنما وجب صحة نقل أعلام موسى والانقيادُ له لإطباق أهل الأديان المختلفة عليه كاليهود والنصارى والمسلمين ؛ وهذه العلة مفقودة مِنْ خَبَرِكم ، قيل لهم : لِمَ [٤٨ ظ] وَجَبَ ذلك دون أن يجب بطلانه وتكذيبه لاجتماع أهل الأديان المختلفة على تكذيبه وردِّه كالبراهمة والمجوس والفلاسفة وضروب الدهرية ؟ فإن كان إطباقُ المختلفين فى دياناتهم على تكذيب المُخْبِرِ لا يدل على كذبه ، فما أنكرتم أن يكون إطباقُ المختلفين فى دياناتهم على تصديق المخبرين لا يدل على صدقهم ؟

ثم يقال لهم : فما أنكرتم من وجوب ثبوت خَبَرِ المسلمين وصِدْقِهم لإطباقهم و إطباقِ العيسوية منكم على تصديقهم ، وهم أهل دينَيْن مُختلِفَيْن ومِلَّتَيْن مُتَبايِنتَيْن ؟ فإن قالوا : العيسوية إنما أخذوا نَقْلَ أعلام محمد ، صلى الله عليه ، عنكم ، وأنتم فى الأصل فرقة واحدة ، قيل لهم : وكذلك المسلمون والنصارى إنما أخذوا نقل أعلام موسى ، عليه السلام ، عن أسلافكم وعنكم ، وأنتم فى الأصل فرقة واحدة ، فلا تجب الحجة بنقلكم . ثم يقال لهم : فيجب على موضوع اعتلالكم تصحيح آيات المسيح ، عليه السلام ، لإطْبَاقِنا والنصارى والعيسوية على صحتها ؛ فإن أجابوا إلى ذلك تركوا دينهم ؛ و إن أبوه ، تركوا اعتلالهم .

فإن قالوا : قد ضَمَّت النصارى إلى نقلهم أعلامَ المسيح ما تحيلهُ العقولُ من التثليث ، قيل لهم : إن النصارى لم تَنْقُل التثليث فَيَفْسُدُ نقلها ، و إنما تأولته واستدلت عليه عند أنفسها وضَرَبَت للحلول والاتحاد والأقانيم والجوهر الأمثالَ وغَلِطَت وأخطأت فى اجتهادها وتأويلها ؛ وذلك لا يوجب غلطها فى نقلها أنَّ المسيح أبْرَأَ الأكمة والأبرص ومشى على الماء ونحو ذلك ؛ فبَطَلَ ما قلتم .

ويقال لهم : فيجب تصحيح أعلام المسيح ، صلى الله عليه ، بنَقْلِنا ونقل العيسوية ونقل الموحدة منْ النصارى من رؤوس الأروسية الذين يقولون إن عيسى ابنُ الله على جهة الاختصاص والإكرام ؛ ولا يجدون لذلك مَدْفَعاً .

ثم يقال لهم : فيجب أيضاً أن يكون نقل اليهود لأعْلامِ موسى كذبا باطلا ؛ لأنهم قد ضَمُّوا إلى نقل ذلك ما تُحيله العقول من قولهم بالتشبيه والتجسيم وأن الله تعالى جسم ذو صورة ومتناهٍ محدودٌ أبيض الرأس واللحية وأنه مهمومٌ محزونٌ بما عليه العِبَادُ من الظلم والفساد فى الأرض ، وأنه ، تعالى عن قولهم ، نَدِمَ على الطُّوفان وتغريق العالم وقال : لن أعود إلى إغراق الأرض أبداً وتخطَّوا فى الجهل إلى حدٍّ لن تبلغه النصارى فى التثليث والاتحاد .

و إن قالوا : ليس كل اليهود يقولون ذلك ، قيل لهم : ولا كل النصارى يقولون بالتثليث و إثبات النبوة على حد ما تذهب إليه المَلَكِيَّةُ واليعاقبة والنسطورية ؛ ونحن إنما نحتج بقول الموحدة منهم . فإن قالوا: ليس فى النصارى إلا قائلٌ [٤٩ و] بالتثليث الذى تحيله العُقولُ ، قيل لهم : ولا فى اليهود إلا قائل بالتشبيه والتجسيم الذى تحيله العقول ؛ ولا جواب عن ذلك .

ثم يقال لهم : خبرونا عن نقلكم أعلامَ موسى ، عليه السلام ، هل كانت الحجة قائمة به قَبْلَ وجود النصارى والمسلمين و إطباقهم معكم على النقل مع خلاف البراهمة لكم وسائر من ذكرناه ؟ فإن قالوا : لا ، تركوا دينهم وأوجبوا سقوط فرض شريعة موسى عن كل بَرْهَمِيّ ومجوسى ومُلْحِدٍ وفلسفى وأنه لا حجة عليها قَبْلَ نقل المسلمين والنصارى لأعلام موسى ؛ وليس ذلك من قولهم ؛ و إن قالوا : قد كانت الحجة لازمة بنقل اليهود وحدهم مع خلاف من خالفهم مع كثرة عددهم واختلاف دياناتهم ، قيل لهم : فما أنكرتم من قيام الحجة بنقل المسلمين لأعلام نبيهم، صلى الله عليه ، مع خلاف من خالفهم من أهل الملل ؟ فلا يجدون بداً من ترك ما تعلقوا به .

ثم يقال لهم : هل يخلو نَقْلُ المسلمين والنصارى لأعلام موسى ، عليه السلام ، من أن يكون مأخوذاً فى الأصل عنكم أو عن عيسى ومحمد اللذيْن لم يأخذا عنكم و إنما أخذا عن الله تعالى ؟ فإن كانوا إنما أخذوا ذلك عنكم وأنتم فى الأصل طبقة واحدة ، والحجة بقول الطبقة الواحدة غير ثابتة ؛ و إن كانوا أخذوا ذلك عن عيسى ومحمد اللذيْن لم يأخذا عنكم ، فقد أخذا عن الله سبحانه ؛ وهذا إقرار منكم بنبوتهما . فإن قالوا : إنما وجب صحة نقل اليهود ؛ لأنهم فى دار ذِلَّةٍ وممن تؤخذ منهم الجِزْيةُ ؛ وليس كذلك المسلمون ؛ لأنهم ليسوا فى دار ذلة ولا ممن يؤدى الجزية ؛ فيقال لهم : فلا يجب على قولكم إثبات صحة خبر نقلة البُلْدانِ والسير؛ لأنه ليس بوارد عن أهل ذلة وممن يؤدى جزية ؛ ويجب لهذه العلة صحة نقل النصارى لأعلام عيسى، عليه السلام ، لأنهم فى دار ذلة وممن يؤدى الجزية ؛ فلا يجدون من ذلك بدا ، أو يتركوا اعتلالهم ، ويقال لهم :فيجب سقوطُ فرض اعتقاد نبوة موسى ، عليه السلام ، وصِحّةِ ماجاء به قبل أن يحصلوا فى دار ذلة وتؤخذ منهم الجزية ؛ فإن مروا على ذلك ، تركوا دينهم و إن أبوه ، أبطلوا هذا الشرط فى صحة الأخبار .

ويقال لهم : فيجب صِحّةُ أعلام المسيح لإطباقهم والعِيسويّة ونحن معهم على نقلها ؛ لأن الفريقَيْن يؤدون جِزْيةً وهى فى دار ذلة . وكذلك يجب صحة نقل المسلمين لأعلام محمد ، عليه السلام ، لإطباق العيسوية على نقلِها ، وهم أهل ذلة ، وممن يؤدى الجزية . فإن قالوا : عنكم أخذوا هذا النَّقْلَ وأنتم فى الأصل فرقة واحدة ، قيل لهم : وكذلك المسلمون والنصارى

ومحمد وعيسى ، عليهما السلام ، [٤٩ ظ] إنما أخذوا النقلَ لأعلام موسى عنكم ، وأنتم فى الأصل طبقة واحدة ؛ ونقل الفرقة عندكم لا تقومُ به الحجة ؛ فَبَطَل نقلكم .

فإن قالوا : قد شَهِدْتُم وشهدت النصارى لنا بصحة أعلام موسى ، وذلك كالبينة على دعوانا ، ولم نَشْهَدْ لكم بصحة أعلام نبيكم ، قيل لهم : وشَهادَتُنا وشَهادة النصارى هى شهادةٌ على شهادتكم ، وأنتم فى الأصل فرقة واحدة ، وكثرة الشهادات على شهادة واحدة من واحد أو فرقة واحدة ليست بحُجَّةٍ ولا بَيِّنَةٍ . ثم يقال لهم : وكذلك قد شهدنا نحن والعيسوية بصحة أعلام عيسى ، عليه السلام ، فيجب إثباتها عندكم ؛ فإن قالوا : شهادتكم على ذلك شهادة على شهادتهم ، وهى شهادة واحدة فى الأصل ، قيل لهم مِثْلُ ذلك فيما تعَلَّقُوا به .

فإن قالوا : إنما وجب القول بثبوت أعلام موسى ، عليه السلام ، لأن الناقلة لها لم يُحْمَلُوا على نقلهم بالسيف ، ونَقَلَةُ أعلام محمد ، عليه السلام ، محمولون على النقل بالسيف ، قيل لهم : ولم زعمتم أنا محمولون على النقل للأعلام بالسيف ، وما دليلكم على ذلك ، وما أنكرتم أن تكون هذه الدعوى كَذِباً ؛ لأننا لم نحمل أحداً أسلم وأقر بالشهادتين على نقل أعلام نبينا ، عليه السلام ؟ ولو اعترض مُعْتَرِضٌ جُمْهورَ الأمة لم نَجِدْ عندها من نقل هذه الأعلام شيئاً ولا معرفة بكثير منها ؛ و إنما نطالبهم بالدخول فى الدين بعد قيام الحجة فقط .

ثم يقال لهم : أليس موسى ، عليه السلام ، كان مِنْ دينه وشريعته أن يَقْتُلَ من ارتد عن دينه وفارق مِلَّتَه بعد الدخول فيها ؟ فإذا قالوا : نعم ، قيل لهم : فما أنكرتم أن تكونوا محمولين على نقل أعلام موسى ، عليه السلام ، بالسيف ، وأن يكون أسلافكم الذين كانت منهم المُنَّةُ والرئاسة ، إنما دخلوا فى دين موسى رَغْبَةً وحباً لأسباب الدنيا والتَّرَأُّسِ فيها ، وضَمِنَ لهم ذلك ، فلما دخلوا فى الدين لم يمكنهم الخروج منه خوفا من القتل ، فصاروا محمولين على النقل ؟ فإن قالوا : لم يكن أسلافنا يحملون الناس على الدخول فى الدين ، و إن حملوهم على المُقام عليه بعد الدخول فيه ؛ فلم يكونوا لذلك محمولين ؛ قيل لهم : وكذلك نحن لا نقتل من دخل فى ديننا إذا لم يَنْقُلْ أعلام نبينا ؛ ولا نقتل أيضاً من أدى الجزية وأقام على دينه ولم يدخل فى ديننا إذا لم ينقل أعلام نبينا ، أو كان من أهل التَهْدِ والتَّأَمُّح ؛ فلم يَجُزْ أن

يكونوا محمولين على نقل أعلام نبينا ، عليه السلام . ويقال لهم أيضاً : فيجب صِحَّةُ نقل أعلام محمد بنقل العيسوية ، وهم أمة عظيمة ؛ لأنها لم تُحْمَلْ على ذلك بالسيف ؛ وكذلك يجب صحَّةُ نقل أعلام المسيح ، عليه السلام ، [٥٠ و] لنقلهم ونقل العيسوية لها ، وهم غير محمولين على النقل بالسيف . فإن قالوا : النصارى محمولة على النقل بالسيف ، قيل لهم : وكذلك أنتم محمولون ؛ وقيل لهم : فالعيسوية غير محمولة على نقل أعلام المسيح ، فيجب إثبات أعلامِه بنقلهم .

ويقال للنصارى ، إن قالوا لنا : أنتم محمولون على نقلكم بالسيف ، بما أنكرتم أن تكونوا أيضاً [محمولين] على نقلكم بالسيف ؟ فإن قالوا : النصارى مفترقون فى البلاد والمَهامِه و بُطُونِ الأودية ورؤوس الجبال والصوامع وأطراف السِّنْدِ والهند ؛ فكيف يكونون محمولين على النقل بالسيف ولا أَحَدَ فى هذه البِقاعِ يحملهم ؟ قيل لهم ولليهود : وكذلك المسلمون منتشرون فى البَرَارِي والقِفارِ والبحار والرِّباطاتِ وأطراف البلاد وفى دار مملكتكم وتحت غَلَبَتِكم بقُسطَنْطِينيةَ وعَمُّوريةَ ورومية وفى قلاعكم ومطاميرِكم ، وفى أسْرِكم منهم خلق عظيم لا يُحْصِي عدَدَهم إلا اللهُ تعالى ، كلهم ينقلون أعلام النبى ، صلى الله عليه ، ويَدِينُون بدينه ؛ فكيف يكون من ذكرناه محمولا على تصديق محمد ، صلى الله عليه ، ونَقْلِ أعلامه ؟ فإن قالوا : جميع من ذكرتم إنما أخذوا النقل فى الأصل عن قوم محمولين عليه ، قيل لهم : وكذلك جميع من ذكرتموه من النصارى واليهود فى سائر الأقطار إنما أخذوا النَّقْلَ عن قوم محمولين عليه فى الأصل أو عمن حُمِلَ عليه وأُلْجِئَ إليه بالسيف ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

ثم يقال لهم : خبرونا عن الحامل للمسلمين على النقل : أهم الحاملون لأنفسهم أم غيرهم ممن بايَنَ مِلَّتَهم وكَذَّبَ نَبِيَّهم حَمَلَهم على نقل أعلامه بالسيف ؟ فإن قالوا : غيرهم حملهم مع تكذيبهم لنبيهم ، تجاهلوا وتركوا قولهم وما توجبه قَضِيَّةُ العقل والعادة ؛ وإن قالوا : هم الحاملون لأنفسهم على نقل أعلام نبيهم ، قيل لهم : فكيف يحمل الحامل نفسه على الشيء إلا من حيث لو آثروا تَرْكَ النقل لصاروا إليه ووقع منهم ؛ فهذا يعود إلى أنهم نقلوا ذلك مختارين للنقل ؛ وإن قالوا : إنما صاروا محمولين على النقل بأن حَمَلَ بعضهم بعضاً ، يقال لهم : فلا بد أن تكون فيهم فرقةٌ غير محمولة هى الحاملة لغيرها ؛ فإذا قالوا : هو كذلك ، قيل لهم :

فما أنكرتم أن تكون أعلام محمد، صلى الله عليه، صحيحة ثابتة بنقل تلك الطبقة التى هى غير محمولة أصلا؟ وهذا يبطل تَعَلقهم بالحَمْل.

وإن قالوا: هذه الفرقة التى ليست بمحمولة يَقْصُرُ عددها عن عِدَّةِ مَنْ يوجب خبرُه العِلْمَ؛ قيل لهم: وكذلك الأصل فى الذين نقلوا أعلام موسى وأخذتم النقل عنهم فرقة [٥٠ ظ] يَقْصُرُ عَدَدُها عن عِدَّةِ من يوجب خَبَرُه العِلْمَ.

فإن قالوا: قد أخبرت اليهودُ اليوم، وهم أهل تواتر، أن سلفهم كخلفهم، فوجب صِدْقُهم فى ذلك، قيل لهم: فما بال البراهمة والمجوس وأهل الإلحاد والتنجيم والفلاسفة لا يعلمون ذلك ويجحدونه وينكرونه؟ فإن قالوا: هم يعلمون ذلك ولكنهم يكابرون، قيل لهم: فكذلك المسلمون قد أخبروا اليوم، وهم أهل تواتر، أنهم أخذوا النقل عن سَلَفٍ كَخَلَفِهم ومِنْ آحاد نقلوا بحضرة من هو كخَلَفِهم وادعوا حضورهم وسلَّموا نقلهم، فوجب صِدْقُهم؛ وأنتم وكل واحد تعلمون ذلك، ولكنكم تجحدون وتعاندون؛ ولا جواب عن ذلك.

فإن قالوا: ليس تنكر البراهمة والمجوس والفلاسفة والملحدةُ ظهور هذه الأمور على يد موسى؛ وإنما يدعون أنها حِيَلٌ ومخاريق، قيل لهم: ليس كذلك كما تقولون، لأنهم جميعا ينكرون فَلْقَ البحر وخروجَ اليدِ بيضاء ونَبْعَ الماء من الصخرة جملةً، وإنما يَسْتَضْعِفون بعضَ من يُسلِّمون له ذلك جدلا، طمعاً فى انتهاز فرصته وإظهار عجزه من كل وجه؛ وقيل لهم: وكذلك أنتم لا تنكرون، إذا خلوتم بأنفسكم أن يكون محمد، صلى الله عليه، أتى بهذه المعجزات الخارقة للعادة؛ وإنما تظنون أنها حِيَلٌ ومخاريق. فإن قالوا: لسنا نقول ذلك، قيل لهم: وكذلك البراهمة والمجوس وأهل الإلحاد لا يُقِرُّون بوجود شىء مما تَدَّعُونه لموسى، عليه السلام؛ ولا جواب عن ذلك.

وقد زعم كثير من اليهود أن من شرط الخبر الموجب للعلم القاطع للعُذْرِ أن تكون الناقلة لا يَحْصُرُهم عَدَدٌ ولا يَحْويهم بَلَدٌ ولا يجوز على مثلهم التَّكاتُبُ والتراسل وأن تتغاير آباؤهم وتختلف أنسابهم وتَتَفَرَّقَ دواعيهم وهِمَمُهم وأغراضهم وأن تختلف مِلَلُهم ودياناتهم وألا يحملوا على نقلهم بالسيف ولا يَضُمُّوا إلى خبرهم ما تُحيلُه العقول وأن يكونوا فى دار ذلة وممن تؤخذ منهم الجزية؛ قالوا: وكل هذه الشرائط موجودة فى نقل اليهود دون المسلمين

والنصارى والمجوس؛ لأن المسلمين محمولون على نقلهم بالسيف، والمجوس يقولون بقدم اثنين وعبادة النور، وهو شخص محدود، والنصارى يقولون بالتثليث؛ وكل هذا تُحِيله العقولُ وتَدْفعُه؛ فوجب القضاء بصحة أعلام موسى، عليه السلام، دون أعلام محمد وعيسى وزَرَادَشْت؛ وقد تكلمنا عليهم فى الحَمْل على نقل الأعلام بما يغنى عن رَدِّه؛ وكذلك قد قدمنا القولَ فى اشتراطهم كونَ النقَلة فى دار ذلة وممن تؤخذ منهم الجزية وفى ضم ما تُحِيله [٥١ و] العقولُ إلى النقل فى توثيق الخَبَر بإطباق أهل المِلَلِ المختلفة عليه، و بيّنّا أنه لا تَعَلق لهم فى شىء مما ذكروه.

فأما تغاير الآباء واختلاف الأنساب وتباعد الأوطان والديار، فإنه لا معنى له ولا لاشتراطه؛ لأنه لو نقل إلينا خَبَراً عن مُشاهدة أهلُ بلدة واحدة و بَنُو أب واحد وأهلُ نسب واحد، وأهلُ دين واحد، وهم أهل تواتر، لوَجَبَ العِلْمُ بصدقهم وصِحَّةِ نقلهم؛ وكذلك لو كانت حرفتهم واحدة.

وأما اشتراطهم ألا يضموا إلى خبرهم ما تُحِيلُه العقول، فإنه باطل؛ لأن أهل التواتر لا يجوز وقوع الكذب منهم؛ ونَقْلُ ما تُحِيله العقول كَذِبٌ لا محالة؛ ولو جاز عليهم ذلك، لبطَلَ العِلْمُ بخبرهم. والنصارى لم تَنْقُل التثليث ولكن تأولته على ما بيناه من قبل.

فإن قالوا: فقد نقلنا ونقلت النصارى أن المسيح قُتِلَ وصُلِبَ، فيجب القطع بصحة خبرنا، قيل لهم: قد قال بعض الأمة وأكثرُ الناس إنَّ النَّقل مأخوذ عن أربعة من الحواريين لُوقَ ومَتّى ومَرْقَسٍ ويُوحَنَّا؛ والأربعة يجوز عليهم الكذب؛ وقال بعضهم: إنكم صدقتم وصَدَقَ أسلافُكم فى أن شخصا قُتِل وصُلِبَ؛ ولكنكم توهمتم أنه المسيح؛ لأن المقتول تَحَوَّل عن صفَتِهِ، هذا وتقع الشبهة فى أمره؛ والخبر لا يكون موجبا للعلم حتى تكون الناقلة قد اضطرت إلى ما أخبرت عنه وزالت الشبهة فيه؛ وإذا كان ذلك كذلك بطل ما سألتم عنه.

وكذلك الجواب عن المطالبة بصحة أعلام زَرَادَشْتَ، إما أن نقول إنهما فى الأصل مأخوذة عن آحاد؛ لأن العلم بصدقهم غير واقع لنا أو نقولَ إنه نَبِيٌّ صادق ظهرت على يده الأعلام ودعا إلى نبوة نوح وإبراهيم؛ وإنما كَذَبَتْ المجُوسُ عليه فى إضافة ما أضافته

إليه من القول بالتثنية وقِدَم النور والظلام وحدوث الشيطان من فِكْرَةٍ وشكَّةٍ شكَّها بعضُ أشخاص النور ؛ وهو بمنزلة كذب النصارى على المسيح ، عليه السلام ، من دعائه إلى اعتقاد التثليث والاتّحاد والاختلاط وأن مريم ولدت مسيحاً بلاهوتِهِ دون ناسوتِه وغير ذلك من جهالاتهم ؛ ولا سؤال لهم علينا في شيء من ذلك .

وسنقول في تفصيل الأخبار ، وذِكْرِ التواتر فيها ، وصفة أهله وما يجب كونهم عليه ، وحالِ أخبار الآحاد ، وما يُسْتَدَلُّ به على صحة الصحيح منها و بطلان الباطِل ، والوقفِ فيما عَرِيَ من الدليل ، وغير ذلك من أحكام الأخبار في باب القول في الإمامة ، إن شاء الله تعالى .

باب الكلام على منكر نسخ شريعة موسى ، [٥١ ظ] عليه السلام ، من جهة السمع دون العقل

يقال لمن زعم ذلك منهم : ما الخبر الموجِبُ لمنع نسخ شريعة موسى ، عليه السلام ؟ فإن قالوا : هو ما تَنْقُلُهُ اليهود خلفاً عن سلف عمن شاهد موسى ، عليه السلام ، منهم أنه قال : هذه الشريعة مُؤَبَّدَةٌ عليكم ولازمة لكم ما دامت السماوات لا نَسْخَ لها ولا تبديل ؛ ونحو هذا من اللفظ ؛ وأنه أمر بتكذيب كل من ادّعى إلى نسخ شريعته وتبديلها ؛ فوجب مَنْعُ النسخ بما ذكرناه من الخبر ؛ فيقال لهم : ما أنكرتم أن يكون هذا القول الذي نقلتموه عن موسى ، عليه السلام ، صحيحاً ؟ ولكن لِمَ زعمتم أن مراده به نَفْيُ النسخ على كل حال ولزوم العمل بشريعته ، و إن ظهرت الأعلام على يد مَن يدعو إلى نسخها وتبديلها ؟ وما أنكرتم أن يكون إنما أراد بقوله إن شريعته لازمة لكم ما دامت السماوات والأرض ما لم تظهر المعجزات على يد داع يدعو إلى خلافها وتبديلها ؟ لأنه قد قُيِّدَ في العقل وجوبُ تصديق من ظهرت الأعلام على يده والمصيرُ إلى حكم قوله وسُقوطُ العمل بما أخبر بنسخه و إزالته ؛ كما أنه قد قُيِّدَ في عقولنا وجوبُ سقوط فرض العمل بالشريعة مع الموت والعدم والعجز عندكم ؛ فوجب أن يكون معنى قوله : « الشريعة لازمة لكم ما دامت السماوات والأرض » وما كنتم أحياء موجودين وما لم تموتوا أو تُعْدَموا أو تعجِزوا ، و إن لم

يكن ذلك فى سياق اللفظ لأجل أنه مُقَيَّدٌ فى العقل ؟ وكذلك ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله « إنها مؤبدة لازمة لكم » ما لم يبعث الله نبيا تظهر الأعلام على يده يدعو إلى نَسْخها وتبديلها ؟ فإن قالوا : لولا أن اليهود قد نقلت ، وهى اليوم أهلُ تواتر ، عن مثلهم عمن شاهد موسى ، عليه السلام ، أنه أكَّدَ هذا النَّفْىَ للنسخ ، وقَرَنَه بما يدل على أنه أراد عموم الأزمان على جميع الأحوال إلى أن يَرِثَ اللهُ الأرضَ ومن عليها ، وأزال بما كان مِنْ تَوْقِيفه على ذلك وتأكيدِه وظهورِ الأسباب التى اضْطُرُّوا عندها إلى أنه أراد أن الله تعالى لا يبعث أبداً نبياً بنسخها ، لأجَزْنا من التأويل ما قلتموه وسألتم عنه ؛ ولكن الضرورة التى نقلتها إلينا أهل الحجة أمْنَت مما ذكرتموه ، فوجب حَمْلُ الخبر على العموم ، يقال لهم : هذه الدعوى كذب ؛ لأنه لو كان الذى أخبركم عن هذه الضرورة الواقعة بقَصْد موسى عن سَلَفكم أهلَ تواتر ، وكذلك مَن قبلهم إلى القوم الذين شاهدوا موسى ، وهم أهل تواتر ، قد اضْطُرُّوا إلى ما أخْبَرُوا عنه ، لوجبت لنا الضرورة بأن موسى ، صلى الله عليه ، قد وَقَّفَ على ذلك [٥٢ و] وأراده ، وثَبَتَ أنه من دينه ؛ لأننا قد سمعنا الخبر كما سمعتم وعرفناه كما عرفتم ؛ فلو كان من التوقيف والتأكيد ما وصفتم ، وقد نقله أهل الحجة ، لعلمنا ذلك ضَرُورَةً كما علمنا وجود موسى ، عليه السلام ، ضرورةً لمَّا نقل وُجُودَه ومشاهدته قومٌ هم حُجَّة إلى مِثْلِهم إلى مِثْلِهم إلى من سمعناه . وكذلك سبيل وجوب العلم بكل أمر تواتر الخبرُ عنه واستوى فيه طَرَفَا الخبر ووَسَطه ؛ وفى رجوعنا إلى أنفسنا ووجودنا إياها غير عالمة بذلك فى جملة ولا فى تفصيل ، فضلا عن أن تكون مضطرة ، دليل على كذبهم فى هذه الدعوى .

فإن قالوا : لو لم تكن هذه الضَّرُورةُ صَحِيحةً ثابتة لكانت اليهود اليوم كاذبةً فى قولهم إنهم مضطرون إلى العلم بصحة هذه الضرورة التى أخبرهم بحصولها سَلَفُهم ؛ وكذلك أيضاً سلفهم قد كذبوا ، وسَلَفُ سَلَفِهم فى دعواهم العلم بهذه الضرورة ، وكذبوا فى نَقْلِها وفى الإخْبارِ عنها ؛ ولو جاز ذلك عليهم ، لجاز أن يكون كل ما نقلوه كذباً ، ولجاز مثل ذلك على سائر الأمم وعلى نَقَلَةِ البُلْدان والأمصار ؛ وهذا يُبْطِلُ التواتر رأسا ؛ يقال لهم : ولو كانت هذه الضرورة التى تَدَّعُونها صحيحة ثابتة وقد سمع المسلمون بنقلها كما سمعتم ، لوجب أنْ يكونوا

مضطرين إلى العلم بصحتها ، وأن تكون حالهم فى العلم بذلك كحالهم ؛ ولو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يكون المسلمون ، مع كثرة عددهم وامتناع التراسل والتَّشَاعُرِ عليهم ، قد كذبوا فى قولهم : إنا غيرعالمين بذلك ولا مضطرين إليه ؛ لأنهم عندكم مضطرون إليه . ولو جاز عليهم الكذب على أنفسهم فى جحد ما هم إلى العلم به مضطرون ، لجاز عليهم الكذب على غيرهم ، ولجاز أن يكونوا كَذَبَةً فى سائر ما نقلوه ؛ ولجاز مِثْلُ الجائز عليهم على سائر الأمم من أهل المِلَلِ و نَقَلَةِ البُلْدَانِ ؛ وهـذا يُبْطِلُ التواتُرَ جملةً ؛ فإن مروا على ذلك ، تركوا دينهم ؛ وإن أبوه ، أبطلوا دعواهم .

ومما يدل على كذب هذه الدعوى أننا لا نعلم ضرورة أن موسى قال هذا القول جملةً ، أعنى ما ادّعوه عليه من قوله : « هذه الشريعة لكم لازمة ما دامت السماوات والأرض » ، فضلا عن أن يُعلَمَ مُرادُه به ؛ لأن العلم بمراده بالقول هو فرع للعلم بوجود القول ؛ ونحن فلا نعلم أنه قال هذا القول جملة ؛ فكيف يُدَّعى علينا العِلْمُ بمراده ضرورةً ؟

ويقال لهم : قد زعم أكثر اليهود ومن يُعْتَمَدُ عليـه فى المناظرة والمُدَافَعَةِ أن الذى نقل عن موسى ، عليه السلام ، فى هـذا الباب هو أنه قال : « إن أطعتمونى فيما أمرتكم به ونهيتكم عنه ثبتَ مُلككُم كما ثبتت السماوات والأرض » ؛ وما ذَكَرَ النَّسْخَ ، ولا أن الشريعة [٥٢ ظ] لا تُنْسَخُ ، ولا أنه لا نَبِيَّ بعدَه يَنْسَخُها . ولا أنها مؤبدة عليكم ولازمة لكم ما دامت السماوات ، ولا شىء من هذه الألفاظ . وكل ما يدعونه من هذا أباطيل ومقابَلاتٌ للنصارى والمسلمين واستعارة لكلامهم وألفاظهم . وليس فى قوله : « إن أطعتمونى فيما أمرتكم به ونهيتكم [عنه] » دليلٌ على أن الشريعة التى أمَرَ بطاعته فى العمل بها لا تُنْسَخُ ؛ لأن الإنسان قد يقول مِثْلَ هـذا ثم يَنْسَخُ العملَ ويُدِيم ما ضَمِنَه على الطاعة فيه قبلَ نسخه ؛ لأن القائل إذا قال: إن أطعتنى فيما أمرتك ودعوتك إليه ثَبَتَتْ مكنتُك عندى ، ودامت كرامتك لدى ، وقَرُبَ مكانك من مكانى ، جاز أن يَنسَخَ الأمْرَ بعد فعْلِه ، ووجب أن يُدِيمَ بعد نسخه ماضَمِنه . وإنما لم يَثْبُتْ مُلكُ بنى إسرائيل ؛ لأنهم عصوه فى أيام حياته و بعد وفاته ، وحرَّفوا وغيَّروا وبدَّلوا ، فزال عند ذلك مُلكُهم وضُربت عليهم الذلة ، كما قال الله تعالى ، فكان فيهم المسْخُ بالعُدْوِّ فى السَّبْتِ وغير ذلك من ضروب عصيانهم

له ؛ فلا معنى لدعوى هذه الألفاظ التى لا أصل لها على موسى ، عليه السلام .

ومما يدل أيضا على تخرّصهم فى هذه الألفاظ على موسى ، عليه السلام ، علمنا أنه عبرانىّ اللسان وأن ما نقلوه عنه بصورة ما يوردونه علينا من قولهم : إن الشريعة مؤبدة ، وإنها لا نسخ لها ، وإن العمل بها واجب مادامت السماوات والأرض ، وأمثال ذلك ؛ وإنما ينقلون كلام موسى ويترجمونه وينقلونه من لغة إلى لغة ويفسرونه ؛ والغلط والتحريف يدخل فى النقل كثيراً ، فلم تجب الضرورة بصحة ما نقلوه وفسروه . ومن ادعى ذلك ، طولب بأن يذكر لفظ موسى بالعبرانية وحروف لفظه لنعرضه على أهل لغته ، فإنك تجد فيه من الخلاف بينهم أمراً عظيما .

وإن هم قلبوا هذا وقالوا : ما الذى يدل عندكم على منع نبى بعد نبيكم ، عليه السلام ؟ قيل لهم : الخبر الوارد عنه ، صلى الله عليه ، وهو مانقلته(١) كافة الأمة من قوله : لا نبيّ بعدى ؛ وقد نقلوا ذلك عن سلفهم ، والخلفُ عن سلف ، حتى يتصل ذلك بمن شاهد النبى ، صلى الله عليه ، أنه أكد هذا القول وعرّاه عن كل قرينة توجب تخصيصه ، وقرنه بكل ما أوجب العلم بعموم مراده للنفى لسائر الأنبياء بعده ممن ينسخ شريعته وممن لا ينسخها من العرب وغيرها ، وفى عصره وبعد وفاته ، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

فإن قالوا : فمثلُ هذه الدعوى بعينها حكينا الحكم عن موسى ، عليه السلام ، فلم تقبلوها ؛ فإن كان ما قلتموه من هذا حجةً لكم ، فهو أيضا حجة لنا ، فيقال لهم : الفرق بين [٥٣ و] خبرنا وخبركم الذى ادعيتم على موسى ثلاثة أمور :

أحدها أن ما نقلناه لكم هو لفظ الرسول ، صلى الله عليه ، غيرُ مُفسَّر ولا منقول بتفسير ونقل يُمكنُ دُخولُ الغلط والتحريف فى مثله ؛ وليس كذلك سبيل خبركم ؛ لأنه منقول من لغة إلى لغة .

والوجه الآخر أن نبينا ، صلى الله عليه ، لما قال : « لا نبى بعدى » ، تلا قوله تعالى : « وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ »(٢) ، وعرّاه مما يوجب تصديق نبى بعده وأمر بتكذيب كل مُدّعٍ لنبوة معه وبعد موته ، وأكد ذلك وقرنه بما تقع الضرورة عنده إلى مراده ؛ وموسى ، عليه

---

(١) نقلته : نقلوه ؛ فى الأصل . (٢) ٣٣ : ٤٠

السلام ، قَرَن خَبرَه الذى تدّعونه عليه بالأمر لكم بتصديق الرسل بعده؛ وقد صدقتم يُوشَع وحِزْقِيلَ والْيَسَعَ وداود وسليمان ؛ وصدقت العيسوية منكم بنبوة أبى عيسى الأصْبهانى ؛ وأنتم تنتظرون المسيح إلى اليوم وتنتظرون رسلا تأتيكم إلى وقتنا هذا ؛ ونبينا ، صلى الله عليه، منع من ذلك ووَقَّف عليه وأكَّدَه ؛ فبان الفرق بين الأمرين .

والأمر الثالث أن الله تعالى عندنا وعندكم لا يُبْطِلُ الحجج بعضها ببعض ولا يقلبُ العُلومَ ولا يغير حقائق الأمور ؛ فلو كان موسى قد وقَّفكم على منع نسخ شريعته توقيفاً اضطركم به إلى مراده ونفى وجوه سائر الاحتمال عنه ، لكان لا يخبر بذلك إلا عن الله سبحانه ؛ ولو أمره الله بذلك ووقَّفه عليه وألزمه توقيفَ خَلْقِهِ عليه و إعلامهم إياه ، لم يَجُزْ أن يُظْهِرَ المُعْجِزاتِ على يد مَنْ يدعو إلى نسخها وتبديلها ؛ وفى ثبوت نقل المسلمين للقرآن وغيره من الأعلام وثبوت الإعجاز فيما نقلوه عن نبيهم بالأدلة التى نقلناها والنقل الذى يَحُجُّ مِثْلُهُ دليلٌ على كذب مدعى توقيف موسى ، عليه السلام ، على ما قلتم . فهذه فروق بين الدعويين تُوضِح صِحَّةَ ما قلناه و بُطْلانَ ما ادعيتم .

فإن قال منهم قائل : قد كذب المسلمون فى نقل أعلام محمد ، عليه السلام ، قيل لهم : وقد كذبت اليهود والنصارى أيضا فى نقل أعلامِ موسى ، وكذبت نقلة الأمصار . وكل طريق تثبتون به أعلامَ موسى فبه و بمـا هو أقوى منه تَثْبُتُ أعلام محمد ، صلى الله عليه ؛ وقد بينا ذلك فيما سلف بما يُغْنِى عنْ رده .

فإن قال منهم قائل : لسنا نعلم ضرورةً ولا غيرَ ضرورةٍ أن محمدا ، صلى الله عليه ، قال : إنى خاتم النبيين ، قيل لهم : هذا الآن منكم بَهْتٌ ؛ لأنكم تقرون بالقرآن وأنه من قِبَله ظهر ؛ وفى نص التلاوة قوله تعالى : « وخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » ؛ وقد نقل كافَّةُ الأمة هـذا القول ، أعنى قوله : « لا نبيَّ بَعْدى » نقلا متواتراً لا يمكن دَفْعُه ، وثبت من دينه وجوب قتل كل مدعى [٥٣ ظ] الرِّسالة بَعْدَه حتى لو سئل سائر أهل الملل والإلحاد عن ذلك لعرفوه ؛ فلا معنى للبَهْتِ ؛ وبالله التوفيق .

باب الكلام على محيل النسخ منهم من جهة العقل

يقال لمن قال ذلك منهم : لم قلتم هـذا ، وما دليلكم عليه ؟ فإن قالوا : لأن أمرَه

بالشيء يقتضى كونه مصلحة ؛ والنهىَ عنه يقتضى كونه مفسدة ؛ فإذا نهانا عما أمرنا به ، وجب أن يكون سفيها ، إما فى أمره بالفساد أو فى نهيه عن الصلاح ؛ لأن ما نهى عنه بعد أمره به لا بد أن يكون صلاحا أو فساداً ؛ فلما لم يكن أن يكون البارى سبحانه سفيها غير حكيم ، لم يَجُز نهيه عما كان أمر به ، يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه من ذلك صحيحاً على تسليم ما بَنَيْتُمُوه ، وإن كنا لا نقول به ، أن يكون ذلك إنما يقتضى أن يكون النهى عن نفس المأمور به قَبلَ امتثاله على وجه ما أمر به يوجب ما قلتم وأن يكون ناهياً عن فعل المصلحة ، وألا يوجب إحالةُ نهيه عن نفس ما أمر به إحالةَ نهيه عن مِثْلِه بعد فعله ؛ لأن مِثْلَه الذى مِنْ سبيله أن يقع بعده هو غيره ؛ والنَّهْىُ عن غير الشىء فى غير وقته لا يكون نهياً عنه فى وقته ؛ ولا جواب لهم عن ذلك . وهذا الجواب هو جوابهم على اعتلالهم فى هذا الباب أن الأمر بالشىء يقتضى كونه طاعة ، والنهى عنه يقتضى كونه إذا فُعِل معصية ؛ والطاعة لا يجوز أن تكون معصية ؛ لأن مثل الشىء إذا نهى عنه بعد فعله فليس بنَهْيٍ عنه ؛ فلم تَصِرْ الطاعة معصية ؛ وهو بعينه الجواب عن اعتلالهم بأن نسخ الشريعة بعد الأمر بها يوجب كون الحَسَنِ قبيحاً والحِكْمَةِ سفهاً ؛ لأن الأمر بالشىء يقتضى كونه حكمةً حَسَناً صواباً ، والنَّهْىَ عنه يقتضى كونه قبيحاً عبثاً ؛ ولا يجوز أن يكون الحسَنُ قبيحاً ؛ لأن النهى عن مثل الحسَنِ المأمور به نهىٌ عن غيره ؛ وليس يمتنع أن يكون مِثْلُ الصلاح فى وقت فساداً فى وقت آخر ؛ ومِثْلُ الطاعة فى وقت معصيةً فى وقت آخر ومِثْلُ الحسَنِ فى وقت قبيحاً فى غيره . ألا ترى أن الأكل والشرب والعلاج بالكَىِّ طاعةٌ حسنٌ صوابٌ مصلحةٌ عند العطش والجوع وحدوث الأمراض المقتضية للعلاج ؛ وفِعْلُ ذلك أجمع عند الشِّبَعِ والرِّىِّ والصحة والغنى عن التداوى قبيحٌ وسفه ومعصية لله عز وجل ؛ فليس يمتنع عند جميع العقلاء أن تكون هذه العبادات السمعية نحو الصوم والصلاة والتوجه إلى بيت المَقْدِسِ [٥٤ و] وترك العمل فى السبت مَصْلَحة فى وقت ، مَفْسَدَةً فى وقت ، طاعةً وصواباً فى وقت ، ومِثْلُها معصية وسفها فى وقت آخر ؛ وإذا كان ذلك كذلك بَطَلَ جميع ما يتعلقون به من هذه الأمور .

و إن هم قالوا : الدليل على منع النسخ من جهة العقل أن الأمر بالشىء يدل على أنه

مراد للآمر ؛ والنهي عنه يدل على كراهته ؛ ومحال أن يكون المراد كونه لله سبحانه مكروها مع كونه له مراداً ، أجيبوا بمثل ما تقدم ؛ لأن المراد فى وقت هو غير مثله الذى يُكرَه فى وقت آخر ؛ كما أن المراد من الأكل مع لَهَبِ الجوع غيرُ المكروه منه مع البِطْنَةِ والامتلاء والشِّبَع التام ؛ ولا جواب عن ذلك .

وإن قالوا : الدليل على إحالة النسخ من جهة العقل أنه يوجب البَدَاء ؛ لأن الأمر بالشيء يقتضى كونه مصلحة ، واعتقادُ الآمر به كونه كذلك ؛ والنَّهيُ عنه بعد الأمر به يدل على أنه قد بَدَا للآمر وانكشف له أن ما كان أمر به مفسدة ليس بمصلحة على ما توهمه ؛ وذلك مُنْتَفٍ عن الله جل ذكره ، كان الجواب عنه أيضاً ما تقدم ؛ وذلك أن الله تعالى إنما نهى ، لما نسخ شريعة موسى ، عن مِثْلِ ما كان أَمَرَ به وأن يُفْعَلَ ذلك فى وقت غير وقت ذلك المفعول الأول ؛ والنهى عن مِثْلِ الشيء فى غير وقته ليس بنهى عنه ؛ كما أن النهى عن العمل فى السبت ليس بنهى عن العمل فى الجمعة والأحد ؛ والأمر بالعمل فى الجمعة ليس بأمر بالعمل فى السبت ؛ وأيضاً فإنا نحن نُجَوِّزُ نسخ الشيء قبل وقت فعله وقبل امتثاله ؛ ولا يُوجِبُ ذلك البَدَاء إذا عَلِمَ الآمرُ به أن تَبْقِيَةَ الأمر مَشَقَّةٌ داعية إلى ترك المكلَّف كلَّ الواجبات ، وأن تخفيفَ المِحْنَة به بالنهى عنه مَصْلحةٌ ولطف فى فعل المكلَّف لما نَنَى الأمر به ؛ فيكون الأمر به مصلحة وإزالته قَبْلَ امتثاله مصلحة ؛ غير أن النهى عنه يتناوله على غير الوجه الذى يتناوله الأمر ؛ لأن الأمر بالفعل كان أمراً بأن يُفْعَلَ إن بَقِيَ الأمر به ؛ والنهى عنه يَرِدُ مع زوال الأمر به ؛ وليس ذلك بنهى عنه مع بقاء الأمر به ؛ والأمر بفعله كان أمراً به مع بقائه دون إزالته ؛ وقد شرحنا هذا الكلام فى أصول الفقه بما يغنى الناظر فيه ، إن شاء الله .

ويقال لهم فى اعتلالهم فى البَدَاء : ما أنكرتم أن يكون الله سبحانه ، إذا أمات الجسم بعد حياته ، وأسْقَمَه بعد صحته ، وآلمهُ بعد إلذاذه ، وغيَّرَه عن حالته ، فقد بداله وعلم أن ما كان فعله مفسدة ليس بمصلحة ؛ فإن قالوا : الآلام والعقاب إنما توقع بهم بعد التفضل باللذات على سبيل الجزاء والانتقام؛ وكان ذلك هو الصلاح [٥٤ ظ] لهم ؛ لأنه أزْجَر لهم عن المعصية وأدعى إلى الطاعة ، قيل لهم : اعملوا على أن ذلك كما ادعيتم ، أليس قد كان الله

تعالى ابتدأهم بالتفضل باللذة ، فلما عصوه ، أبدلهم بها ألماً وسقماً على سبيل النقمة ؛ فهل بدا له من فعلِ اللذة ومثلها ؟ فإن قالوا : أجل ، تركوا دينهم ؛ وإن قالوا : لا ، ولكن التفضل فى وقت باللذات أصلح لهم ؛ والانتقامُ بعد ذلك بالآلام على الأجرام أصلح لهم من اللذات ، قيل لهم : فما أنكرتم من مِثْل ذلك فى الأمر لهم بالشىء فى وقت والنهى عن مثله ، فيكون كفعل الشىء فى وقت وترك مِثله بَعْدَه ؟ ثم يقال لهم : ما تقولون أيضا فى إيلام الأطفال والبهائم والمجانين بعد إلذاذهم ، ونقض بنيتهم بعد صحتها ، وتقطع جوارحهم بعد سلامتهم ، والذهاب بأسماعهم وأبصارهم ؟ أتقولون إن ذلك على سبيل الانتقام منهم ؟ فإن قالوا : أجل ، تركوا قولهم ولحقوا بأهل التناسخ الذين يقولون إن هذه الأرواح المحبوسة فى البهائم والأطفال قد غضب الله عليهم ونقلهم فى الأكوان والأدوار ؛ وذلك ترك قولهم ؛ وإن قالوا : ليس تَغَيُّرُ حالات الأطفال فى هذه الأمور انتقاماً ، ولكن ذلك على سبيل المصالح فقط ، قيل لهم مثله فى الأمر بالشىء فى وقت والنهى عن مثله بَعْدَه .

وكذلك يُسْأَلون عن نقض الجماد بعد تأليفه ، وتربيعه بعد تسديسه ، وترطيبه بعد تيبيسه ، وتحريكه بعد تسكينه ، وتسويده بعد تبييضه ، وغير ذلك من تغيرأحواله وأوصافه ؛ فيقال لهم ، أَلِبَدَاء من الله تعالى واستِدْراك علمٍ غَيّرما فعله ، ونقض ما ألفه ، وفرق ما جمعه ، وحرك ما سكنه ، وأحيا ما أماته ، أم ليس لبَداء ؟ فإن قالوا : لبَداء ، تركوا دينهم واعتلالهم ، وإن قالوا : ليس لبداء ، ولكن لأن النقض فى وقت مصلحة للمكلّفين ، والتأليف مصلحة فى غيره ؛ وكذلك التحريك والتسكين ، قيل لهم مثلُه فى الأمر بالشىء فى وقت والنهى عن مثله فى غيره ؛ ولا جواب لهم عن شىء من ذلك .

باب الكلام على العيسوية منهم

الذين يزعمون أن محمداً وعيسى ، عليهما السلام ، إنما بُعثا
إلى قومهما ولم يُبعثا بنسخ شريعة موسى ، عليه السلام

يقال لهم : إذا أوجبتم تصديق محمد وعيسى ، عليهما [٥٥ و] السلام فى قولهما إنهما نبيان من عند الله ، فما أنكرتم من وجوب تصديقهما فى قولهما إنهما قد بُعثا إلى كل أسود

وأبيض وأنثى وذكر و بنسخ شريعة موسى وكل صاحب شَرْعٍ قبلهما ؟ فإن كانا قد كذبا فى هذا القول مع ظهور المعجزات على أيديهما ، فما أنكرتم أن يكونا كاذبين فى سائر أخبارهما ؛ وهذا يبطل النبوة جملة ؟ فإن قالوا : نحن لا نكذب محمداً وعيسى ، عليهما السلام ، فى هذا القول ، لو قالاه ؛ لأنهما لو كذبا فى بعض ما يخبران به عن الله سبحانه ، لم يكونا نَبِيَّيْن ؛ ولكننا نكذب النصارى والمسلمين فى ادعائهم ذلك عليهما ؛ فالكذب واقع من ناحية أُمَّتَيْهما ولم يقع من جهتهما ، يقال لهم : إذا جاز الكذب على النصارى والمسلمين فى هذا الخبر الذى يدعونه على محمد وعيسى ، عليهما السلام ، فلِمَ لا يجوز عليهم الكذب فى جميع ما نقلوه عنهما وفى نَقْلِهِم أَعْلامَهما ، ولِمَ لا يجوز مثل ذلك على اليهود أيضاً ونَقَلةِ البُلْدانِ والسِّيَر ؟ وهذا يعود إلى إبطال القول بالأخبار جُمْلةً . وفى إطباقنا و إياهم على فساد ما أدى إلى ذلك دليلٌ على فساد قولهم وصحة قول المسلمين والنصارى فى هذا الباب .

وكذلك أيضاً يقال للخُرَّمْذانِيَّةِ الذين يقولون بتواتر الرسل : أليس قد نقل مَنْ خالفكم من كافة المسلمين عن نبيهم أنه قال : « لا نَبِيَّ بعدى » ، وأنّه أكّد ذلك وقرَنه بما علموا به ضَرُورَةً قَصْدَه إلى نَفْى كل نبى على التأبيد وعلى كل حال ؟ فإذا قالوا : أجل ، قيل لهم : فهل هُمْ عندكم صادقون فى نقلهم ذلك أم كاذبون ؟ فإن قالوا : هم صادقون ، أبطلوا إثبات نبوة أحَد بعد محمد ، صلى الله عليه ؛ و إن قالوا : قد كذبوا فى هذه الدعوى عليه ، قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً من أن تكونوا كاذبين فى نقْلِ أعْلامه ، وما أنكرتم من جواز الكذب على اليهود والنصارى وسائر نقلة الأعلام ؟ و إن جاز هذا ، جاز أيضاً عليكم الكَذِبُ فى نقلكم أعلام كل نبى أثبتم نبُوَّتَه و بَطَلَ أصل دينكم ؛ ولا جواب لهم عن شىء من ذلك .

باب الكلام على المجسِّمة

إن قال قائل : لم أنكرتم أن يكون القديم سبحانه جسما ؟ قيل له : لِمَا قدَّمْناه مِن قبْلُ ؛ وهو أن حقيقة الجسم أنه مؤلَّفٌ مُجتمعٌ بدليل قولهم : رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو ، [٥٥ ظ] وعلماً بأنهم يقصُرُون هذه المبالغة على ضرب من ضروب التأليف فى

جهة العَرْضِ والطول ، ولا يوقعونها بزيادة شيء من صفات الجسم سوى التأليف ؛ فلما لم يجز أنَ يكون القديم مُجتمِعاً مُؤتَلِفاً ، وكان شيئاً واحداً ، ثبت أنه تعالى ليس بجسم .

فإن قالوا : ومن أين استحال أن يكون القديم مجتمعاً مؤتلفاً ؟ قيل لهم : من وجوه :

أحدها أن ذلك لو جاز عليه ، لوَجَبَ أن يكون ذا حَيِّزٍ وشَغْلٍ فى الوجود وأن يستحيل أن يماسّ كلٌّ بعض من أبعاضه وجزء من أجزائه غَيْرَ ما ماسَّه من الأبعاض وأجزاء الجواهر أيضاً من جهة ما هما متماسان ؛ لأن الشيء المماس لغيره لا يجوز أن يماسَّه و يماسَّ غيره من جهة واحدة ؛ وليس يقع هذا التمانع من المماسة إلا للتَحَيُّز والشَغْل . ألا ترى أن العَرَضَ الموجود بالمكان ، إذا لم يكن له حيِّزٌ وشَغْلٌ ، لم يمنع وجودُه من وجود غيره من الأعراض فى موضعه ؟ و إذا ثبت ذلك ، وجب أن يكون سائر الأبعاض المجتمعة ذا حَيِّزٍ وشَغْلٍ ؛ وما هذه سبيله فلا بد أن يكون حاملا للأعراض ومن جنس الجواهر والأجسام . فلما لم يجز أن يكون القديم سبحانه من جنس شيء من المخلوقات ؛ لأنه لو كان كذلك ، لسد مَسَدَّ المخلوق وناب منابَه واستحق من الوصف لنفسه ما يستحقه ما هو مثله لنفسه ؛ فلما لم يجب أن يكون القديم سبحانه مُحْدَثاً ، والمُحْدَثُ قديماً ، ثبت أنه لا يجوز أن يكون القديم سبحانه مؤتلفاً مجتمعاً .

ويدل على ذلك أيضا أنه لو كان القديم سبحانه ذا أبعاض مجتمعة ، لوجب أن تكون أبعاضه قائمة بأنفسها ومحتملة للصفات ، ولم يَخْلُ كل بعض منها من أن يكون عالما قادراً حيا أو غير حى ولا عالم ولا قادر ؛ فإن كان واحد منها فقط هو الحى العالم القادر دون سائرها ، وجب أن يكون ذلك البعض منه هو الإله المعبود المستوجب للشكر دون غيره ؛ وهذا يوجب أن تكون العبادة والشكر واجبين لبعض القديم دون جميعه ؛ وهذا كفر من قول الأمة كافة . وإن كانت سائر أبعاضه عالمة حية قادرة ، وجب جواز تَفَرُّدِ كل شيء منها بفعلٍ غَيْرِ فعل صاحبه وأن يكون كل واحد منها إلاها لما فعله دون غيره ؛ وهذا يوجب أن تكون الآلهة أكثر من اثنين وثلاثة على ما تذهب إليه النصارى ؛ وذلك خروج عن قول الأمة وكل أمة أيضاً . وعلى أن ذلك لو كان كذلك ، لجاز أن تتمانع هذه الأبعاض ويريد بعضها تحريك الجسم فى حال ما يريد الآخر تسكينه ؛ فكانت لا تخلو عند الخلاف والتمانع [٥٦ و] من أن يتم مرادها ، أو لا يتم بأسره ، أو يتم بعضه دون بعض ؛ وذلك يوجب إلحاقَ العجز بسائِرِ الأبعاض أو بعضها والحكمَ لها بسائر الحدَثِ على ما بيناه فى

الدّلالة على إثبات الواحد ؛ وليس يجوز أن يكون صانع العالم مُحْدَثاً ولا شئٌ منه ؛ فوجب استحالة كونه مؤلّفاً .

فإن قالوا : فكذلك تُجَوِّزُوا تمانع أجزاء الإنسان إذا قدَرَ وأراد وتصرف كل شيء منها بقُدْرة وإرادة غير إرادة صاحبه ، قيل له : لا يجب ذلك ؛ ولا يجوز أيضا تمانع الحَيَّيْن المُحْدَثين المُتصرِّفَين بإرادتين ، وإن كانا متباينين ، لقيام الدليل على أنه لا يجوز أن يكون مَحَلُّ فعل المُحْدَثين واحداً . واستحالة تعدى فعل كل واحد منهما لمحل قدرته والتّمانُعُ بالفِعْلَيْن لا يصح حتى يكون محلها واحداً ؛ فلم يجب ما سألتم عنه .

فإن قالوا : ولم أنكرتم أن يكون البارى سبحانه جسما لا كالأجسام كما أنه عندكم شيء لا كالأشياء ؟ قيل لهم[1] : لأن قولنا « شئٌ » لم يُبْنَ لجنس دون جنس ولا لإفادة التأليف ؛ فجاز وجود شيء ليس بجنس من أجناس الحوادث وليس بمؤَلَّف ؛ ولم يكن ذلك نقضاً لمعنى تسميته بأنه شيء . وقولنا « جِسْمٌ » موضوع فى اللغة للمؤَلَّفِ دون ما ليس بمؤَلَّف ؛ كما أن قولنا « إنسان » « ومحدَث » اسم لما وُجد عن عدم ولما له هذه الصورة دون غيرها ، فكما لم يجز أن نُثبِتَ القديمَ سبحانه مُحْدَثاً لا كالمُحْدَثاتِ وإنسانا لا كالناس ، قياسا على أنه لا شيء كالأشياء ، لم يجز أن نُثْبِتَه جسما لا كالأجسام ؛ لأنه نقض لمعنى الكلام وإخراج له عن موضوعه وفائدته .

فإن قالوا : فما أنكرتم من جواز تسميته جسماً وإن لم يكن بحقيقة ما وُضِعَ له هذا الاسم فى اللغة ؟ قيل لهم[1] : أنكرنا ذلك لأن هذه التسمية لو ثبتت لم تثبت له إلا شرعاً ؛ لأن العقل لا يقتضيها ؛ بل يَنْفيها إذ لم يكن القديم سبحانه مُؤلَّفاً ؛ وليس فى شيء من دلائل السَّمْعِ من الكتاب والسنة وإجماع الأمة وما يُسْتَخْرَجُ من ذلك مايدل على وجوب هذه التسمية ولا على جوازها أيضاً ؛ فبطَلَ ما قلتموه .

فإن قالوا : ولم منعتم من جواز ذلك ، وإن لم توجبوه ؟ قيل لهم : أما العقل فلا يمنع ولا يُحَرِّمُ ولا يُحيلُ إيقاعَ هذه التسمية عليه تعالى ، وإن أحال معناها فى اللسان ؛ وإنما تحْرُمُ تسميته بهذا الإسم وبغيره مما ليس بأسمائه لأجل حَظْرِ السمع لذلك ؛ لأن الأمة مُجْمِعَةٌ

---

(١) صح : له ؛ فى الأصل .

على حَظْرِ تسميته عاقلا وفَطِناً وحافظاً وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ؛ لأنه عالم ؛ وليس العقل [٥٦ ظ] والحفظ والفطنة والدراية شيئاً أكثر من العلم ؛ وإجازة وصفه وتسميته بأنه نور وأنه ماكر ومُسْتَهزِئٌ وساخر من جهة السمع ؛ وإن كان العقل يمنع من معانى هذه الأسماء فيه ؛ فدل ذلك على أن المراعَى فى تسميته ما ورد به الشرع والإذن دون غيره . وفى الجملة ، فإن الكلام إنما هو فى المعنى دون الاسم ؛ فلا طائل فى التعلل والتعلق بالكلام فى الأسماء .

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون جسما على معنى أنه قائم بنفسه ، أو بمعنى أنه شىء ، أو بمعنى أنه حامل للصفات ، أو بمعنى أنه غير محتاج فى الوجود إلى شىء يقوم به ؟ قيل له : لا ننكر أن يكون البارى سبحانه حاصلا على جميع هذه الأحكام والأوصاف ؛ وإنما ننكر تَسميتكم لمن حَصَلَتْ له بأنه جسم وإن لم يكن مُؤلَّفاً ؛ فهذا عندنا خطأ فى التسمية دون المعنى ؛ لأن معنى الجسم أنه المُؤلَّف على ما بيناه ؛ ومعنى الشىء أنه الثابت الموجود ؛ وقد يكون جسما إذا كان مؤلفا ، ويكون جوهرا إذا كان جزءاً منفرداً ، ويكون عَرَضاً إذا كان مما يقوم بالجوهر ؛ ومعنى القائم بنفسه هو أنه غير محتاج فى الوجود إلى شىء يُوجَدُ به ؛ ومعنى ذلك أنه مما يصح له الوجود ، وإن لم يفعل صانعه شيئا غيره ، إذا كان محدثاً ؛ ويصح وجوده ، وإن لم يوجد قائمٌ بنفسه سواه إذا كان قديماً . وليس هذا من معنى قولنا « جسم » و « مُؤلَّفٌ » بسبيلٍ ؛ فبطل ما قلتم .

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون معنى جسم ومعنى قائم بنفسه وغير قائم بغيره ومعنى أنه حامل للصفات هو معنى أنه شىء ؛ لأنه لو لم يكن معنى جسم ومعنى قائم بنفسه وغير قائم بغيره ومعنى أنه حامل للصفات هو معنى شىء ، لجاز وجود شىء حامل للصفات ليس بشىء وقائم بنفسه وغير قائم بغيره ، وليس بجسم ؛ ولو جاز ذلك لجاز وجود جسم ليس بشىء ولا قائم بنفسه ولا حامل للصفات ؛ فلما لم يَجُزْ ذلك ، وجب أن يكون معنى الجسم ما قلناه ؟ يقال لهم : لو كان هذا العكس الذى عكستموه صحيحاً واجباً ، لوجب أن يكون معنى موجود مُحْدَث مؤلف مركب حامل للأعراض معنى أنه شىء ؛ لأنه لو لم يكن ذلك كذلك ، لجاز وجود شىء ليس بموجود ولا مُحْدَث ولا مُؤلَّف ولا مركب ولا حامل للأعراض ولا قائم بنفسه ؛ ولجاز ذلك ... وجود مُحْدَثٍ قائم بنفسه مركب مؤلف حامل للصفات ليس بشىء

ولا موجود ؛ فلما لم يجز ذلك ، ثبت أن معنى شيء غير معنى مُحْدَث مُؤلَّف حامل للأعراض ؛ فإن لم يجب هذا ، لم يجب ماقلتموه .

مسألة

ويقال لهم : ما الدليل على أن صانع العالم جسم ؟ فإن قالوا : لأننا لم نجد فى [٥٧ و] الشاهد والمعقول فاعلا إلا جسما ؛ فوجب القضاء بذلك على الغائب ، قيل لهم : فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم سبحانه مُؤلَّفاً مُحْدَثاً مُصَوَّرًا ذا حَيِّز وقَبُول للأعراض ؛ لأنكم لم تجدوا فى الشاهد وتعقلوا فاعلا إلا كذلك ؛ فإن مروا على ذلك ، تركوا قولهم وفارقوا التوحيد ، وأن أبَوْه ، نقضوا استدلالهم .

باب الكلام فى الصفات

فإن قال قائل : ولم قلتم إن للقديم تعالى حياةً وعلما وقدرة وسمعا و بصراً وكلاماً و إرادة؟ قيل له : مِنْ قِبَلِ أن الحى العالم القادر منا إنما كان حيا عالما قادراً متكلماً مريداً من أجل أن له حياة وعلما وقدرة وكلاماً وسمعاً و بصراً و إرادة وأن هذا فائدة وصْفِهِ بأنه حى عالم قادر مريد . يدل على ذلك أن الحى منا لا يجوز أن يكون حياً عالما قادراً مريداً مع عدم الحياة والعلم والقدرة ؛ ولا توجد به هذه الصفات إلا وجب بوجودها به أن يكون حياً عالما قادراً ؛ فوجب أنها علة فى كونه كذلك ؛ كما وجب أن تكون علة كون الفاعل فاعلا والمُرِيدِ مريداً وُجُودَ فعله و إرادته التى يجب كونه فاعلا مريداً لوجودها وغيرَ فاعل مريد بعَدَمِها ؛ فوجب أن يكون البارى سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة و إرادة وكلام وسمع و بصر وأنه لو لم يكن له شىء من هذه الصفات لم يكن حياً ولا عالماً ولا قادراً ولا مريداً ؛ لأن الحكم العقلى الواجب عن علة لا يجوز حصوله لبعض مَنْ هو له مع عدم العلة الموجبة له ولا لأجل شىء يخالفها ؛ لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم .

دليل آخر

ومما يدل أيضاً على إثبات علم الله تعالى وقدرته ما ظهر من أفعاله الدالة على كونه عالماً

قادراً وأنه مفارق للجاهل العاجز. وقد ثبت أن الفعل الدال على كون الفاعل عالماً قادراً لا بد له من تعلق بمدلول ؛ وأن مدلوله لا يجوز أن يكون نَفْسَ الفاعل ووُجُودَه ولا صفةً ترجع إلى نفسه من حيث ثبت أن معنى وصفه بأنه عالم قادر زائدٌ على وصفه بأنه شيء موجود ؛ وأن الوصف له بأنه عالم قادر قد ينتفى عنه مع وجود [٥٧ ظ] نفسه وكونِه شيئاً موجوداً ؛ فوجب اختلاف معنى هذه الأوصاف . وكذلك لا يجوز أن تكون دلالة الفعل على أن الفاعل عالم قادر دلالةً على صفة ترجع إلى نفسه لأمرين : أحدهما أن ذلك لو كان كذلك ، لوجب ألا توجد نفس العالم القادر إلا عالمة قادرة وألا ينتفى عنه هذان الوصفان إلا بانتفاء نفسه و بطلانها ؛ كما أن السواد الذى هو سواد لنفسه يجب ألاّ تعلم نفسه وتوجد إلا وهى سواد وألا ينتفى عنه الوصف بأنه سواد إلا بانتفاء نفسه ؛ فلم يجز لذلك أن تكون دِلالةُ الفعل على أن الفاعل عالم قادر دلالةً على صفة ترجع إلى نفسه ؛ والأمر الآخر أن ذلك لو كان كذلك ، لوجب أن تكون نفس العالم علماً ؛ كما أن الأسود إذا كان أسود لنفسه وجب أن تكون نَفْسه سواداً ؛ ولما استحال أن تكون نفس العالم القادر القديم والمُحْدَث علماً ، استحال أن تكون دلالة الفعل على أنه عالم دلالةً على نفسه ووجوده أو على صفة ترجع إلى نفسه ؛ و إذا ثبت ذلك وجب أن يكون مدلول الفعل ومُتَعَلَّقُه هو العلم والقدرة .

دليل آخر

و يدل على ذلك أيضاً أنه إذا صح وثبت أنه ليس معنى أن العالم عالم والقادر قادر أكثر من أنه ذو علم وقدرة ، ومن وجود هاتين الصفتين به ، وأنه ليس له بكونه عالماً قادراً صفتان وحالتانُ منفصلتان عن العلم والقدرة أو فى حكم المنفصل عن ذلك ، وجب أن تكون دِلالة الفعل على أن العالم القادر عالم قادر دلالةً على علمه وقدرته ؛ كما أنه إذا ثبت أنه ليس معنى الأسود الفاعل أكثر من وجود السواد به ووقوع الفعل منه ، وجب أن تكون الدِّلالة على أنه أسودُ فاعلٌ دِلالةً على وجود السواد به فقط ووقوع الفعل منه

باب الكلام فى الأحوال على أبى هاشم

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن تكون دِلالة الفعل على أن فاعله عالم قادر دِلالةً على

حال له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر ؟ قيل له : أنكرنا ذلك لأن هذه الحال لا تخلو أن تكون معلومة أو غير معلومة ؛ فإن كانت غير معروفة ولا معلومة ، فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها والعلم بأنها لزيد دون عمرو ؛ ولأن ما ليس بمعلوم لا يصح قيام دليل عليه ، ولا أن يعلم اضطرارا ؛ ولا أن يعلم أنه لزيد دون عمرو ؛ لأن العلم بأن الحال حال لفلان دون فلان فرع للعلم بها ؛ وكذلك [٥٨و] العلم بأنها معلومة بالاستدلال دون الاضطرار فرع للعلم بها جملة ؛ فإذا استحال العلم بها جملة ، استحال العلم بأنها لفلان دون فلان وأنها معلومة باستدلال دون اضطرار . وقولهم بعد هذا إن نفس من له الحال معلومة على الحال كلام متهافت محال ؛ لأنه إذا استحال أن تكون الحال معلومة ، استحال أن يُعلَم أن النفس على الحال وأن الحال حال لها دون غيرها ووجب أن يكون العلم علماً بالنفس فقط دون الحال واستحال قولهم إن العلم علم بالنفس على الحال .

ويدل على فساد هذا الكلام أنه لا يخلو العلم بأن النفس على الحال من أن يكون علما بالنفس فقط دون الحال ، أو علماً بالحال فقط دون النفس ، أو علما بهما جميعا ، أو علما لا بالنفس ولا بالحال : فإن كان علماً لا بالنفس ولا بالحال ، فذلك محال من قولنا جميعاً ؛ وإن كان علماً بالنفس دون الحال ، فذلك محال وموجب لأن يكون العِلمُ بالنفس أنها نفسٌ علماً بالحال وأن يكون عِلمُ كل مَنْ عَلِمَ ذات من له الحال ووجوده عَلِمَ اختصاصه بتلك الحال ؛ وذلك محال ؛ وإن كان العلم بأن النفس على الحال علماً بالحال فقط ، فقد ثبت أن الحال معلومة ؛ وإن كان العلم بذلك علما بالنفس والحال ، فقد وجب أن يكونا مَعْلُومَيْن جميعاً وأن تكون الحال معلومة ، كما أن النفس معلومة ، وأن تكون النفس والحال فى حكم مَعْلُومَيْن ؛ لأنه قد يصح العلم بالنفس مع عدم العلم بالحال وعدم العلم بأن النفس على تلك الحال ، كما يصح العلم بزيد دون عمرو ؛ وهذا يُبْطِلُ قولهم إن الحال غير معلومة .

فإن كانت هذه الحال معلومة ، وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة ؛ فإن كانت معدومة ، استحال أن توجبَ حُكْمًا وأن تتعلق بزيد دون عمرو وبالقديم دون المُحْدَث ؛ وإن كانت موجودة ، وجب أن تكون شيئاً وصِفَةً مُتَعَلِّقَةً بالعالِم ؛ وهذا قولنا الذى نذهب إليه ؛ وإنما يحصل الخلاف فى العبارة وفى تسمية هذا الشىء علماً أو حالا : وليس هذا بخلاف فى معنى يوجب صحة ما نذهب إليه فى إثبات الصفات

وعلى أن هذه الحال على أصل القائل بها تقتضى إثبات أحوال لا غاية لها ؛ لأنها لا تخلو أن تـكون حالا لمَنْ هى حال له ومُخْتَصَّةٌ به ؛ لأنها حال فقط ، أو لأنها على حال اقتضت كونها حالا لمن هى حال له ؛ فإن كانت حالا له لأنها حال فقط ، وَجَبَ أن يكون كل حال حالا له ، وإن كانت حالا له ، بحصولها على حال أخرى ؛ فتلك الحال يجب أن تـكون حالا للحال بحال ثالثة أبداً إلى غير غاية ؛ وذلك محال باتفاق ؛ فسقط ما قالوه . وإن كانت الحال حالا له لنفسه وثُبُوته لم تـكن نفسه بأن تُوجِبَ كون الحال حالا لها [٥٨ ظ] أولى من سائر الأنفس ولوجب أيضاً ألاّ تُوجَدَ نفسه إلا وهى مُوجِبةٌ لتلك الحال ؛ وفى اتفاقنا على أن نفس من له الحال قد توجد غير مُوجِبَةٌ لذلك دليلٌ على أنها لا تجب إذا وجبت له نفسه .

فإن قالوا : الحال حال لمن هى حال له لا لنفسه ولا لعلة ولا لحال هو عليها ولا لأمر يجب العلم به ؛ وكذلك كل حكم موصوف فارق غيره لصفة هو عليها ، قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون العالِم مفارقا لمن ليس بعالِم لنفسه لا لنفسه ولا لعلة ولا لحال هو عليها ولا لأمر يجب العلم به وكذلك حكم المتلون والمتحرك وكل موصوف بصفة فارق بها غيره بصفة هو عليها ؟ ؛ وهذا يَؤول إلى إبطال سائر الأعراض ؛ وفى فساد ذلك دليل على بطلان ما يذهبون إليه فى تصحيح الأحوال و إثبات الصفات التى خبرّنا عن ثُبُوتها .

شبهة لهم فى نفى العلم

يقال لهم : ما أنـكرتم أن يكون لله سبحانه عِلْمٌ به عَلِمَ ؟ فإن قالوا : لأنه لو كان له علم لوجب أن يكون عرضاً حادثاً وغيْراً له وحالاً فيه وغير مُتَعَلِّقٍ بمعلومين على سبيل التفصيل وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال وأن يكون مما له ضد يَنْفِيه ؛ لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم به فى الشاهد المعقول ، فهذه سبيله ؛ و إثبات علم على خلاف ما ذكرناه قول لا يُعْقَلُ وخروج عن حكم الشاهد والمعقول ؛ وذلك باطل باتفاق ، قيل لهم : ولم زعمتم أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود محال وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم ؟ فلا تجدون فى ذلك متعلَّقا . ويقال لهم : ما أنـكرتم على اعتلالكم من استحالة وُجُود إنسان لا من نُطْفَة ، وطائر لا من بَيْضَةٍ ، و بيضة لا من طائر وفاعلٍ فَعَلَ الأجسام ؟ لأن ذلك

أجمع مما لم يوجد ويُعقلْ فى الشاهد ؛ وهذا الحُوقُ بأهل الدهر . ويقال لهم : فأحيلوا حياً عالما قادراً لنفسه ؛ لأنكم لم تجدوا ذلك فى الشاهد .

ثم يقال لهم : فما أنكرتم على اعتلالكم ألا يصح كون صانع العالم ، جل ذكره ، عالماً ؟ لأن العالِمَ فى الشاهد والمعقول وكلٌّ من أثبتناه عالماً فى شاهدنا لا يكون إلا جسما مُحْدَثاً مُتحيِّزاً حاملا للأعراض مؤتلفا مُتغايراً ومُتَبَعِّضاً ومُضْطرًّا أو مُستدلاً ، ولا بد أن يكون ذا قلب ورُطوبة ، وأن لا يكون الله سبحانه شيئاً موجوداً ، لأن الشىء المعقول لا يخرج عن أن يكون جسما أو جوهراً أو عرضاً ؛ فإن مروا على ذلك ، تجاهلوا وتركوا التوحيد [٥٩و] وإن أبوه ، تركوا تعلقهم بمجرد الشاهد والوجود . فإن قالوا : ليس علة كون العالِم عالماً ما وصفتم ولا حدُّه ولا معنى كونه عالماً أنه جسم أو ذو قلب أو مُستَدِلٌّ أو مُضْطَرٌّ ، قيل لهم : وكذلك فليس عِلةُ كونِ العلم علما ما وصفتم ولا حدُّه ولا معنى كَوْنه علماً أنه مُحْدَثٌ عرضٌ غيرُ العالِم وحالٌّ فيه ؛ واستحالة تعلقه بمَعْلُومَيْن وأنه ضرورة أو استدلال ؛ لأنه قد يَشْرَكه فى جميع هذه الأوصاف ما ليس بعلم ؛ لأن الحركة لا تتعلق بمَعْلُومَيْن وتقع اضطراراً أو اكتساباً وهى عَرَضٌ مُحْدَثٌ غير العالِم وليست من العلم بسبيل ؛ فجاز لذلك إثبات عِلمٍ على خلاف صفة ما ذكرتم كما جاز ذلك فى الشىء والعالم .

ثم يقال لهم : فإن كنتم على الشاهد تعتمدون وعليه تعولون ، فأوجِبُوا ، إذا كان البارى سبحانه عالما ، أن يكون ذا علم ؛ وهذا أوجب ؛ لأنه غير مُنْتَقِضٍ من أحد طرفيه ، لأن كل عالم منا فهو ذو علم وكل ذى علم فهو عالم ، وليس كل مُحْدَث عَرَضاً غيرَ العالم وحالاً فى قلب ومما يستحيل تعلقه بمَعْلُومين على وجه التفصيل فهو علم ؛ فإن جاز إثبات عالم ليس بذى علم ، وإن كان ذلك خلاف المعقول ، جاز أيضاً إثبات علم ليس بعَرَضٍ مُحْدَث حالّ غير العالِم ، وإن كان ذلك خِلافَ المعروف فى الشاهد والوجود . وإن هم قالوا : هذه الأوصاف هى شروط فى كون العلم علماً وليست بعلة لكونه علما ولا حدًّا له ، قيل لهم : لم قلتم ذلك ؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا إلا بأنهم لم يجدوا علماً ينفك مِنْ ذلك ؛ فيقال لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون جميع ما عارضناكم به فى العالِم من شروط كونه عالماً ، وإن لم يكن من حَدِّه ولا معنى وصفه أنه عالِم ولا من علة كونه عالماً ؛ بدلالة أنا لم نجد ولم نعقل بيننا إلا كذلك ؟

شبهة لهم أخرى

فإن قالوا : لو كان البارى سبحانه ذا علم لم يزل به عالما ، لوجب أن يكون قديماً لنفسه كما أن العالِم به قديم لنفسه ؛ ولو كانا قديمين لأنفسهما لوجب أن يكونا مِثْلَين مُشْتَبِهين وأن يكون العلم إلاهًا حياً قادراً عالماً قائماً بنفسه وأن يكون العالِمُ صفة غير حى ولا عالم ولا قادر ولا قائم بنفسه من حيث أشْبَهَ ما هذه صفته ؛ فلما فسد ذلك ، فسد أن يكون له علم ، فيقال لهم أولا : لم قلتم إن المُشْتَرِكَيْن فى صفة واحدة من صفات النفس يجب أن يكونا مِثْلَين ، فإنا لكم فى ذلك مخالفون ؟ [٥٩ ظ] ثم يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه فى ذلك صحيحاً ، أن يكون السواد والبياض مُشْتَبِهَيْن من حيث كانا خِلافَيْن غيرَيْن لأنفسهما وكان وصفهما بذلك متساويا ؟ فلا يجدون لذلك مَدْفَعاً .

ثم يقال لهم : ولم قلتم أيضاً إن البارى سبحانه ، إذا كان قديماً ، كان قديماً لنفسه ، وكذلك عِلْمُه ؟ وما أنكرتم أن يكونا قَدِيمَيْن بقِدَمٍ هو قِدَمٌ لهما ؟ وما أنكرتم أن يكون البارى قديماً بقِدَمٍ والعِلْمُ قديماً بنفسه ؟ وما أنكرتم أيضاً أن يكون العلم ليس بقديم ولا مُحْدَثٍ على قول من قال ذلك من أصحابنا ؟ فلا يجدون لذلك مَدْفَعاً .

ثم يقال لهم : إن كان ما قلتموه واجباً ، فما أنكرتم أن يكون الإنسان مِثْلاً لعلمه ، إذ كانا مُحْدَثَيْن لأنفسهما ؟ فإن قالوا : ليس المُحْدَثُ عندنا مُحْدَثاً لنفسه ، بل هو مُحْدَثٌ لا لنفسه ولا لعلة ؛ فلم يجب ما سألتم عنه ، قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون كل قديم وُصِفَ بالقدم من صِفَةٍ وموصوفٍ فإنه قديم لا لنفسه ولا لعلة ؛ فلا يجب بذلك تماثل القديمَيْن ؟ فإن قالوا : إنما وجب أن يكون القديم قديماً لنفسه ؛ لأن نفسه لا تُعْلَمُ إلا قديمةً ، قيل لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه إن السواد والبياض شيئان غيْران خِلافان لَوْنان عرضان لأنفسهما ؛ لأنهما لا يُعْلَمَان إلا كذلك ؛ وقولوا أيضاً إن كل واحد منهما واحد لنفسه ؛ لأن نفسه لا تُعْلَمُ إلا واحدة ؛ فإن مروا على ذلك ، قيل لهم : فما أنكرتم من وجوب تماثلهما ، إذا كانا مُشْتَرِكَيْن فى هذه الأوصاف لأنفسهما ؟ ولا مَحِيصَ لهم من ذلك » و إن أبوه وقالوا : إن هذه الأوصاف جارية على السواد والبياض لا لأنفسهما

ولا لعلة ، وإن لم تُعلَمْ أنفسهما إلا عليها ، قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون القديم وعلمه قديمين لا لأنفسهما ولا لعلة ، وإن لم تُعلَمْ أنفسهما إلا قد يمتَين ؟ ولا فصل لهم فى ذلك ؛ وفيه سقوط ما عولوا عليه .

شبهة لهم أخرى

وإن هم قالوا : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم أنه لو كان له علمٌ لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وَجهِ تَعَلُّقِ علومنا بها ؛ ولو كان كذلك ، لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا ؛ لأن العِلْمَيْن إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد على وجه واحد ؛ فلما لم يجز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له ، يقال لهم : لم قلتم إن طريق العلم بتماثل العِلْمَيْن المُحْدَثَيْن هو أن يكون مُتَعَلَّقُهما واحداً على وجه واحدٍ ؟ أباضطرار علمتم هذا أم بنظرٍ واستدلال ؟ فإن قالوا : باضطرار ، أُمْسِكَ عنهم أو قُلِبَ الكلام عليهم فى منع تماثل ما هذه سبيله وادُّعِىَ فيه عِلمُ [٦٠ و] الاضطرار ؛ وإن قالوا : بنَظَرٍ ، قيل لهم : وما هو ؟ فإن قالوا : هو عِلْمُنا بتماثل كلِّ عِلْمَيْن من علومنا ، إذا كان مُتَعَلَّقُهما واحداً على وجه واحد ، قيل لهم : وما فى هذا من الدليل ؟ وما أنكرتم أنهما لم يتماثلا لهذه العلة ، ولكن لأنفسهما فقط ومن حيث عُلِمَ أنه لا صفَةَ جازت على أحدهما إلا وهى جائزة على الآخر ، ولا صفَة وجبت لأحدهما إلا وهى واجبة للآخر ؛ وليس كذلك سبيل علم القديم وعلم المحدَث .

ثم يقال لهم : لو كان جهة العلم بتماثل ما له تَعَلُّقٌ بغير أن يكون مُتَعَلَّقُهما واحداً على وجه واحد ، لوجب أن تكون الإرادة والقدرة المتعلقتان بالشىء الواحد المقدور والمراد على وجه الحدوث متماثلين لتعلقهما بمتَعَلَّقٍ واحدا على وجه واحد ؛ فلما بَطل هـذا من قولنا وقولكم ، بطل اعتباركم الذى إليه استندتم . ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم هـذا ، إذا كان القديم سبحانه عالماً لنفسه وبنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأنها متَعَلِّقةٌ بالمعلومات كتَعَلُّقِ علومنا بها ؛ فلما لم يجز ذلك ، لم يجز أن يكون عالماً بنفسه . فإن قالوا : نحن لا نقول : إنه عالم بالمعلومات بنفسه على أنه بنفسه يَعلمُها وأن المعلومات مُتَعَلِّقَةٌ بهـا ، وإنما نريد بذلك أنه عالم بهـا لا لمعنى يقارن نفسه ؛ فعبرنا عن هـذا المعنى بأنه عالم بنفسه ،

قيل لهم : وكذلك نحن لسنا نريد بقولنا إن القديم تعالى يعلم المعلومات بنفس علمه أن علمه آلةٌ له ومتَعَلِّقٌ بالمعلومات تَعَلُّقَ الحَبْلِ بالحبل والجسم بالجسم ؛ وإنما نعنى بقولنا إنه يعلم المعلومات بنفس علمه أنه يعلمها لا لمعنى يقارن العلم ، فعبرنا عن ذلك بأنه يعلم بنفس العلم ؛ وكذلك كل شيء قلنا فيه إنه موصوف بما وُصِفَ به لنفسه ، إنما نعنى به أنه موصوف به لا لعلة ؛ فلم يجب ما قلتم .

ثم يقال لهم : إن كان معنى أن البارى عالم بنفسه أنه عالم لا لمعنى يقارن نفسه ، فيجب أن يكون المُحْدَثُ مُحدَثًا لنفسه والشيء شيئاً لنفسه ؛ لأنه مُحْدَثٌ لا لعلة وشيءٌ لا لعلة ؛ وكذلك يجب أن تجعلوا كل وصف يُستَحَقُّ لا لعلة مُستَحَقًا لنفس الموصوف به ؛ وهذا ترك قولهم بأوصاف تُستَحَقُّ لا للنفس ولا لعلة . فإن قالوا : لا يجب ، إذا علم البارى سبحانه المعلومات بنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأن تَعَلُّقَ نفسه بالمعلومات تَعَلُّقُ العالمين وتَعَلُّقَ العلم بها تعلُّقُ العلوم ، قيل هذه حَيْرَةٌ وقِلة دينٍ وإيثار للتخليط ؛ وذلك أن كون العالِم عالمـا بالمعلومات بعلمه هو عندنا وعندكم بمعنى كونه عالماً بالمعلومات بنفسه ، [٦٠ ظ] لو ثبت أنه عالم بنفسه . وكَونه عالماً بعلمه لا يختلف ولا يتزايد ؛ فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالماً بالمعلومات متماثلا إن كانت نفسَه ، وإن كانت علة لا يقال هى نفسه من علمٍ أو حالٍ متساوياً متماثلا ؛ لأن المعتبر فى ذلك بكون العالِمِ عالماً على حَدٍّ مُتَساوٍ ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية ؛ فقولكم بعد هـذا إن نفس البارى سبحانه تَتَعَلَّقُ بالمعلوم تَعَلُّقَ العالمين ونفس العلم تتعلق تَعَلُّقَ العلوم تخليط وإيهام أن كون العالم عالماً بالمعلوم تارة بنفسه وتارة لمعنى يختلف ؛ فإذا لم يجز ذلك ، لم يكن لمـا قلتموه محصول ولا معنى معقول ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

شبهة أخرى

فإن قالوا : الدليل على أنه لا علم لله سبحانه ؛ أنه لو كان له علم لم يَخلُ من أن يكون مِثْلاً للقديم تعالى أو مخالفاً له ؛ فإن كان مماثلا له ، وجب أن يكون رباً إلهاً عالماً قادراً كهُوَ ؛ وهذا كفر من قائله ؛ وإن كان مخالفاله ، وجب أن يكون غيراً له وأن يكون معه فى القِدَم غيْرٌ له ؛ وذلك باطل باتفاق ؛ فوجب أنه لا علمَ له ، يقال لهم : لم قلتم إنه لا بد

أن يكون علمه ، إذا ثبت ، موافقاً له أو مخالفاً ؟ وما أنكرتم أن يكون مُحالاً أن يقال فيما ليس بغَيْرَيْن إنّهما متفقان أو مختلفان كما يستحيل أن يقال إن البارى ، جل اسمه ، مِثْلٌ للأشياء كلها أو مخالف لها كلها ، وكما يستحيل أن يقال ذلك فى الآية من السورة والبيت من القصيدة والجزء من الجملة والواحد من العشرة من حيث استحال أن يكون أحد المذكورين هو الآخر أو غيرُه ؟ فما الذى به تدفعون هذا ؟

ثم يقال لهم : إن أردتم بقولكم إن علم القديم سبحانه مخالف له أنه غَيْرٌ له ، وأنه من جِنْسٍ والبارى سبحانه من جِنْس غير جنسه ، كما يقال ذلك فى السواد والبياض ، فذلك محال لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ليس بغَيْر له من حيث لم تجز مفارقته له بزمان أو مكان أو الوجود أو العدم ؛ وقد ثبت أن معنى الغَيْرَيْن وحقيقةَ وصفهما بذلك أنه ما جاز افتراقهما على أحد هذه الثلاثة الأَوْجُه ؛ وكذلك فقد دل الدليل على أن القديم سبحانه وعلمه ليسا بجنسين ولا مُخْتَلِفَيْن ولا متَّفِقَيْن . وإن عنَيْتُم بخلاف القديم سبحانه لعلمه بُعْدَ شَبَهِه منه ، وأنه لا يسدُّ مسده ولا ينوب منابه ، ولا يستحق من الوصف ما يستحق ، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه ، فهذا صحيح فى المعنى [وإن] كانت العبارة ممنوعا منها لا تجوز باتفاق أو سمع أو دليل أوجب ذلك ، إن قام عليه .

[٦١ و] باب القول فى معنى الخبر

إن قال قائل : ما معنى وصفكم للشىء بأنه خبر ؟ قيل له : معنى ذلك أنه ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب ؛ لأنه متى أمكن دخول الصدق أو الكذب فيه ، كان خبراً ؛ ومتى لم يمكن ذلك فيه ، خرج عن أن يكون خبراً ، وبهذا الاختصاص فارق الخَبَرُ ما ليس بخبر من الكلام وسائر الذوات التى ليست بخبر .

باب الكلام فى أقسام الأخبار

فإن قال قائل : فعَلَى كم وجه تنقسم الأخبار ؟ قيل له : على ثلاثة أضرب :

فضرب منها خَبَرٌ عن واجب ، وهو كل خبر عن أمر ثابت قَضَتْ الضرورات ودركُ الحواس على إثباته ، وقامت الأدلة على ذلك من أمره ؛ نحو الخبر عن حضور ما ندركه

ونشاهده بحواسنا ، والخبرَ عن امتناع اجتماع الضدَّيْن وكوْن الجسم فى مكانين معاً ، وأمثال ذلك مما يُعلَم فساده بضرورات العقول ، والخبر عن حَدَثِ العالم و إثبات مُحدِثه ، وأنه على ما يجب كونه عليه من صفاته ، وصِحَّةِ أعلامِ رسله ، وما جرى مجرى ذلك من كل أمر ثَبَتَ العلم بصحته استدلالاً ونظراً ؛ وهــذا ما لا يقع أبداً إلا صدقاً مِنْ قديم ومُحْدَث ومؤمِن وكافر وعدْل وفاسق وجماعة وآحاد لثبوت مُخْبَرِه وصحته وكيف تصرَّفَتْ بالمُخْبِرين عنه الحال .

والضرب الثانى خَبَرٌ عن مُحَالٍ ممتنع إما بقضية الحواس والضرورات أو بما قام عليه من الحُجَج والدلالاتِ ؛ نحو الخبر عن عَدَمِ ما نشاهده وكونه على خلاف صفة ما ندركه عليه ، والخبر عن قيام الأموات ، وقلب العصا حيات ، وانقلاب دِجْلَة ذهباً فى وقتنا هذا ، والخبر عن وجود الضدين فى مَحَلٍّ واحد ، وكون الجسم فى مكانين ، وما جرى مَجْرَى ذلك من الممتنع المعلوم بطلانه و إحالته بقضايا الحواس وموضوع العادات وأوائل العقول والضرورات . وهذا الخبر لا يقع أبداً إلا كذباً ممن وقع [منه] لثبوت العلم ببطلان مُخْبَره وتناوُلِه له على غير ما هو به ؛ وليس يجوز أن يقع هــذا الخبر من القديم ، ولا من نبيّ ، ولا ممن خَبَّرَ نبيّ عنــه أنه لا يكذبُ ، ولا من قوم يَثْبُتُ بهم التواتُر ويُعْلم صدْقُهم اضطرارا إذا نَقَلوا عن مشاهدة من غير قَهْرٍ و إجبارٍ وأسبابٍ يظهر عليهم الحديث بها ؛ لأن الكذب لا يجوز على من ذكرناه فيما هذه حاله ؛ ونَحْو الخبر عن حدوث القديم وقدم المُحْدَثِ و إبطال المعجزات وغير ذلك مما يدل الدليل على [٦١ ظ] ثبوته وأن الخبر قد تَنَاوَلَه على خلاف ما هو به ؛ وهــذا الخَبَرُ لا يقع أيضاً من الله ولا من رَسُولِه ولا ممن أخبر أنه لا يكذب فى خبره ؛ وقد يجوز أن يقع من قوم ، لو خَبَّروا عن مشاهدة لَحجُّوا وعلم صِدقهم ضرورة ، بشُبْهَةٍ تَدْخُلُ عليهم ؛ لأنهم غير عالمين بما خَبَّروا عنه فضلا عن أن يكونوا إليه مضطرين .

والضرب الثالث من الأخبار خَبَرٌ عن ممكن فى العقل كونُه ومجىء التَّعَبُّدِ به ؛ نحو الإخبارِ عن مجىء المطر بالبلد الفلانى ، وموت رئيسهم ورُخْصِ سِعْرِهم ، وعن كون زيد فى داره وخروجه عنها ، ونحو الإخبارِ عن الرسول ، صلى الله عليه ، على إمام بَعْدَه ، وعلى

حَجٍّ وصلوات وعبادات أكثر من المُتعبَّدِ بها فى الشريعة وأمثال ذلك مما يمكن أن يكون صدقا ويمكن أن يكون كذبا ؛ وما هذه حاله موقوف على ما يوجب الدَّليلُ من أمره ؛ فإن قام الدليل على أنه صدق قُطِعَ به ؛ وإن قام على أنه كذب ، قُطِعَ ببطلانه وكَذِب ناقله ؛ وإن عُدِمَ دليل صحته ودليل فساده ، وجب الوَقْفُ فى أمره وتجويزُ كونه صدقا وكونه كذبا . وإذا وقع الخبر على الممكن كونه من الله ومن رسوله وممن أخبر عنه أنه لا يكْذِبُ فى خبره ومن جماعة أسندوا ما أخبروا عنه إلى مشاهدتهم ليَثْبُتَ التواتر بمثلهم قُطِعَ بصدقهم ؛ وكذلك كل خبر عن جائز قام الدليل على صدق نَقَلَته . وهذه جُمْلَةٌ من القول فى تفسير الأخبار مقنعةٌ .

باب الكلام فى إثبات التواتر واستحالة الكذب على أهله

إن قال قائل : ما الدليل على استحالة الكذب على العَدَدِ الذين يثبت بهم التواتر ؟ قيل له : ما قدَّمْنا عندَ القول فى نقل أعلام الرسل ؛ وهو أن العادة لم تجر باجتماع مثل عدد أهلَ التواتر على نقل كذب عن مشاهدة ولا على كتمان ما هم عالمون به من غير ظهور الحديث به بينهم والإقرار ، إذا خَلَوْا ، بأنهم كتموا وتَشاعَرُوا لعلة دعَتْهُم إلى ذلك ؛ لأنه لا يجوز أن يستمر بهم تَرْكُ ذلك والخَوْضُ فيه والحديث به زماناً طويلا أو الأبَدَ حتى لا يُعْلَم فى حالهم أنهم قد افتَعَلوا ، وإن جاز ذلك على الواحد والاثنين منهم ؛ كما أنه لم تجر العادة باجتماع مثلهم على التَّشْويه بأنفسهم والتَّتالُج لتشويه وجوههم ، وكَشف سوآتهم وعوراتهم وطَلاقِ نسائهم ، والخروج من [٦٢ و] ديارهم وشخوصِ أجمعهم إلى بلد كَرْمان وشِيرَاز وبلد الصين ، واحتمالِ هول البحر ، وغير ذلك من المتاجر والصنائع ؛ لما جعلهم الله عليه من تفرق الدواعى واختلاف الهِمَمِ والأغراض ؛ فمن أراد أن يُجيزَ الكذب على جميعهم عند الاجتماع ، لجواز ذلك على آحادهم عند الانفراد ، فهو كمن جَوَّزَ عليهم جميع الذى وصفنا مع اجتماعهم ، لجواز ذلك على آحادهم عند الانفراد ؛ وكل ذلك محال معلومٌ امْتناعه وتَعَذُّرُه فى العادة .

فإن قال قائل : ما الدليل على أن العلم بمُخْبَر خَبَرِ مَنْ ذكرتم يقع اضطراراً ؟ قيل له : الدليل على ذلك أننا نجد أنفسنا عالمة بما يخبرون عنه على حد ما نجدها عالمة بما ندركه من

حواسنا وما نجده من أنفسنا مما لا يمكننا الشك فيه ؛ ولأنه قد شارَكنا فى العلم به النساء والعامة والمُتَنَقِّصُون الذين ليسوا من أهل النظر ، فثَبَتَ أن العلم بذلك ضرورة على ماقلناه .

باب آخر [فى صفات أهل التواتر]

فإن قال قائل : هل يجب أن يكون لأهل التواتر صفاتٌ لا بد من كونهم عليها ؟ قيل له : أجل ، فإن قال : وما هى ؟ قيل له : منها أنه يجب أن يكونُوا عالمِين بما ينقُلونه علم ضرورة واقعا عن مشاهدة أو سماع أو مخترَعٍ فى النفس من غير نظر واستِدْلال ، وإلّا لم يقع العلم بخبرهم ، وكذلك ما لم يجب أن يقع العلم بخبر كافة المسلمين لمن خالفهم بحَدَثِ الأجسام وإثبات صانعها وكون القرآن معجزاً وغير ذلك من الأخبارِ عن صحة الأمور المعلوم ثبوتها عندهم من جهة الاستدلال ؛ لأن الله تعالى لم يُجْرِ العادَةَ بفعل العلم بالمُخْبَرِ عنه إذا علِمَه المُخْبِرون عنه من هذه الطريقة ؛ ولأنا إنما نُخْبر عن استدلال واقع لنا به العِلم ؛ فمن عرَفَه واستعمله ورتبه فى موضعه ، عرف من ذلك ما عرفناه ؛ ومن صدَفَ عنه وأعرض عن تأمله ، لم يَعْرِفْ صحة ما عنه خبرنا .

ومن صفاتهم أن يكونوا عددا يزيدون على الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة وكلِّ عدد أمَرَنا الله بالاستدلال على صدق المُخْبِر به كالشاهد الواحد ومَنْ أمرنا بالاجتهاد فى عدالتهم وتأمُّلِ أحوالهم ؛ لأنه لو علم تعالى أن خبر الواحد يُوجِبُ علمَ الاضطرار وأنه سَيَفْعَلُ ذلك عند خبره ، لمَا أمرَنا بالاستدلال على صدق أخبار الرسل خاصة مع عدالتهم وارتفاع أقدارهم وشِدَّةِ تنزههم عن الكذب وتَجَنُّبِهم له ؛ وكذلك لو علم أن الاثنين أو الرجل والمرأتين والأربعة إذا شَهِدُوا بالزنا ، وقع العلم بخبرهم ، إذا كانوا صادقين لم يتعبدنا بالاجتهاد فى عدالتهم وقبول [٦٢ ظ] شهادتهم ، إذا كانوا عندنا على هذه الصفة ، وردها إذا كانوا فُسَّاقاً ، لأننا إنما نستدل ونجتهد إذا لم نعلم بصدق المخبر ، فأما إذا علم صدقهم ضرورة ، فلا وجه للنظر والاستدلال على ما نحن إلى العلم بصحته مضطرون . فوجب أن من صفات أهل التواتر تَجَاوُزَ عددهم لِعدَّةِ من أمرنا بالاجتهاد فى شهادتهم . ويكفى فى ذلك على أصولنا أن نقول : ويجب أن يكونوا عدداً يتجاوزون عدَّة من جرت العادة بألاّ يُفْعَلَ العلم بصدق خبرهم ضرورة ، دون ذكر الأربعة والاجتهاد فى العدالة .

ومن صفاتهم أن يكونوا عدداً ، كلٌ من خبر عن مشاهدة وكان فى الكثرة والعدد كهم ، وقع العلم بخبرهم ضرورة .

ومن صفاتهم ، إذا كانوا خلفاء لسلف ، ولسلفِهم سَلفٌ ، أن يكون أول خبرهم كآخره ووَسَطُ ناقِلِيه كطَرَفَيْهِ فى أنهم قوم بهم يثبت التواتر ، ويقع العلم بصدقهم ، إذا نقلوا عن مشاهدة .

هذه الصفات التى يجب لزومها لأهل التواتر دون ما يغلَط قوم من أهل النظر بذكره من اختلاف الديانات والملل ، وتَفرُّقِ الأوطان ، وتباعد الديار ، واختلاف الأنساب ، وتغاير الأسباب ، وأن يكونوا فى دار ذلة ، وأن تؤخذ منهم جزية ، إلى غير ذلك مما يذكرونه من الأوصاف ؛ لأنه قد يقع العلم بخبر أهل ملة واحدة وبنى أب واحد وأهل بِقَاعٍ متجاورة وبلدة واحدة ؛ ويقع العلم بخَبَرِهم ، وإن لم يكونوا فى دار ذلة ولم تؤخذ منهم جزية ، كما وقع لنا العلم بالبُلدانِ وغيرها من الأمور بنقل من ليس فى دار ذلة ولا من يعطى الجزية .

باب آخر

[فى خبر الواحد]

فإن قال قائل : فما معنى وَصْفِكم للخَبَرِ بأنه خبر واحد ؟ قيل له : أما حقيقة هذه الإضافة فى اللغة فإنه خبرُ واحدٍ وأنّ الراوى له واحد فقط لا اثنان ولا أكثر من ذلك ؛ غير أن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قَصُرَ عن إيجاب العلم بأنه خَبَرُ واحد ؛ وسَوَاء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التى تزيد على الواحد .

وهذا الخبر لا يُوجِبُ العِلمَ على ما وصفناه أولا ؛ ولكن يُوجِبُ العَمَلَ إن كان ناقله عدلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه على حد ما نذهب إليه مما ليس هذا مَوْضِعَ ذكره .

باب الكلام فى إبطال النص وتصحيح الاختيار

إن سأل سائل فقال : ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النص على إمام بعينه ؟ [٦٣ و] قيل له : الدليل على هذا أنه إذا فَسَدَ النَّصُّ صَحَّ الاختيارُ ؛

لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين ؛ ومتى فسد أحدهما صح الآخر . والذى يدل على إبطال النص أنه لو نص النبى ، صلى الله عليه ، على إمام بعينه وفَرَضَ طاعته على الأمة دون غيره ، وقال لهم : هـذا خليفتى والإمامُ مِنْ بَعْدِى ، فاسمعوا له وأطيعوا ، — لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرَضَه بمَحْضَرٍ من الصحابة أو الجمهور منهم أو بحضرة الواحد والاثنين ومَنْ لا يُوجِبُ خبَرُه العِلْمَ ؛ فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولا ذائعاً فيهم ، وجب أن يُنقلَ ذلك نَقلَ مِثْلِه مما شاع وذاع من نحو الصلوات وفرض الحج والصيام وغيرهما من العبادات التى لا اختلاف بين الأمة فى أنها مشروعة مفروضة فى دين النبى ، صلى الله عليه ، ولا سيما أن كان فرض الإمامة من الفرائض العامة اللازمة لكل أحد فى عينه وكان النص من النبى ، صلى الله عليه ، أمراً عظيماً وخطرا جسيماً لا يَنكَتِمُ مِثلُه ولا يستتر عن الناس علمه ؛ مع العلم بأن الأمة قد نقلت بأسرها تَوْلِيَةَ النبى ، صلى الله عليه ، الإمْرةَ لزَيْد بن حارِثَةَ ولاسَامَة بن زيد وعبد الله ابن رواحة وعمرو بن العاص ولأبى موسى الأشعرى وعمرو بن حَزْم وغير هؤلاء من أمرائه وقضاته حتى لم يذهب علمُه على أحد أهل العلم والأخبار .

والنص منه على إمام على صفة ما تدَّعيه الشيعة من التصريح والإظهار أعظم وأخطر من تَولِية الأمراء والقضاة ، وتَوَفُّرُ الدواعى على نقله أكثر ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، وجب لو كان الأمر على ما قالوه ، أن يغلبَ نقلُ النص من الكافة على كتمانه وأن يظهر وينقلَه خَلفٌ عن سَلفٍ إلى وقتنا هذا نقلا شائعاً ذائعاً يكون أول نَقَلَتِه ووَسَطهم وآخِرهم سَوَاء فى أنهم جميعا حجة يجب العلم عند نقلهم . ولو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يعلم ضرورة صِدْقُ الشيعة فيما تَنْقله من النص وألا يوجد لهم مخالف من الأمة يوفى على عددهم يُنكِرُ النصَّ ويَجْحَدُ علمه كما لم يوجد فيها من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمْرَةَ أسامة بن زيد وزيد بن حارثة . وفى العلم ببطلان هـذا ووجود أنفسنا غير مضطرة به ولا عالمة به وعلمنا بأن جمهور الأمة والسواد الأعظم منها ينكر ذلك ويجحده ويَبْرَأ من الدائن به ، ورأينا أكثر القائلين بفضل على ، عليه السلام ، من الزيدية ومعتزلة البغداديين وغيرهم يُنكِرُ النصَّ عليه ويجحده مع تفضيله عليًا على غيره ، وزوال التهمة عنه فى بابه أوضح دليل [٦٣ ظ] على سقوط ما ذهبوا إليه وبطلانه .

فإن قالوا : ولم قلتم إن ما هذه سبيله من النقل يُوجِبُ علم الاضطرار ؟ قيل لهم : قد بينا ذلك فيما قَبلُ بما يُغنى عن رده . وإذا لم يُنقلْ خَبَرُ الشيعة نَقْلَ مثله مما وقع شائعاً ذائعاً فى الأصل ، ولا وجب العلم به كوجوب نظيره مما يَعُمُّ فَرْضُه والبلوى به ، ولا ارتفعت الشكوك والشُّبَهُ فيه كارتفاعها عن نظيره وما جرى مجراه من تأمير النبى ، صلى الله عليه ، لمنْ أمَّرَه ، وعقد القضاء لمن عقدَه ، بل ما يدعونه فوق هذا الباب ، ولا حَصَلَ علم ذلك لأكثر الشيعة والزيدية المُفَضِّلين لعلى ، عليه السلام ، على غيره من الأئمة والمختصين ، علماً بفضائله ومناقبه ، والمُبَرَّئين من التُّهَمَةِ فى بابه عند الفريقين ، ولا وجب علمنا بما قالوه ضرورة ، ولا حصل أيضا علمه لمن ليس من أهله مع بحثه عنه ممن يخالف الأمة كحصول علم اليهود والنصارى بمقدار فرض صلواتنا وصيامنا عند تلقيهم لنا وسماعهم لأخبارنا ، وجب القضاء على إبطال خبرهم عن النص بأكثر الأدلة الدالة على فساد الأخبار . وهذا بيِّنٌ لمن نصح نفسه ؛ وإن كان الرسول ، صلى اللهُ عليه ، إنما نص عليه النص الذى يدعونه بمَحْضَرٍ من الواحد والاثنين ومن يجوز الكذب والسهو عليه ولم يُذِعْ ذلك ويُشِعْه ؛ فلا سبيل إذًا لنا إلى العلم والقَطْعِ على أن النبى ، صلى الله عليه ، نص على رجل بعينه وألزَمَ فَرْضَ طاعته دون غيره ؛ إذ كان إنما نقل ذلك فى الأصل عن الرسول ، صلى الله عليه ، من لا يجب العلم بصدقه ومَنْ يجوز دخول الغَلَطِ والسَّهوِ عليه ، وكنا نحن وأنتم قد اتفقنا على أن أخبار الآحاد لا توجب علم الاضطرار ، وإن كان الآخذون عنهم ممن عددهم كعَدَدِ القَطْرِ والرمل ، فلم يقارن أيضاً خَبَرَ ذلك الواحد عن النبى ، صلى الله عليه ، ما يدل على صدقه ، بأن يخبر الله تعالى عن ذلك الواحد فى نص كتابه أنّه لا يَكْذِبُ فى شىء من أخباره ، أو يُخبِرَ بذلك الرسول ، صلى الله عليه ، مِن أمْرِه ، أو تُجمِعَ الأمّةُ على تلقى خبره بالقبول والمصير إلى العلم بموجَبِه والقطع عليه ، ولا كانت العقول دالة على وجوب النص من الله ورسوله على ذلك الرجل بعينه ومُقتَضيةً لِصِدْقِ المخبرين عن النص عليه ، ولا ادّعى ذلك الواحد والآحاد على سائر الأمة أو على من لا يجوز عليه فيهما الكذب والافتعال والإمساك عن إنكار كذب يُدَّعى عليهم أنهم حضروا نصَّ النبى ، صلى الله عليه ، على مَنْ ادُّعى النصُّ عليه وسمعوه كما سمعه . فإذاً قد عَرِىَ خبر الواحد عن النص عن كل شىء يدل على [٦٤ و] صدق أخبار الآحاد ؛ فوجب ألا نقطع بذلك ولا نصير إلى علمه بخبر الواحد

وعلى أنه لو كان النص قد رواه واحد وآحاد عن النبى ، صلى الله عليه ، فى صدر الأمة وادعى مع روايتهم حضورهم له وسماعهم ، فالواجب أن يقع لنا العلم ضرورة بأن هذا الأمر الخطير والشأن العظيم قد ادعاه ورواه راوٍ فى صدر الإسلام ، وأنه قد استشهد عليه وأيده بدعواه حضورَ القوم له وسماعهم إياه ؛ لأن توفرَ الدواعى على نقل ذلك ، لو كان صحيحاً ، أشدُّ من توفرها على نقل خلاف الأنصار فى الإمامة وقول قائلها : « أنا جُذَيلها المُحَكَّكُ وعُذَيقها المُرَجَّبُ » ، ونقل رواية من روى قول النبى ، صلى الله عليه : «الأئمة من قريش» ، وأن محمداً ، صلى الله عليه ، رأى ربَّه بعينى رأسه ، وخلاف من خالف فيه ، إلى نظائر ذلك مما رواه وقاله الآحاد وظهر واشتهر ظهور مثله على ما جرت العادة بمثل رواية الآحاد فى الصدر الأول للنص من النبى ، صلى الله عليه ، على إمام بعينه لا بدَّ أن تتلقاه الأئمة بالقبول أو برده بأسرها أو يُنكره بعضها ويصححه الآخرون منها ويقع التشاجر بينهم فى ذلك ؛ لأنه ليس يجوز إغفاله وقلة الإحفال به وترك البحث والتأمل لرواياته وحال راويه ، بل كان يجب أن نعلم ضرورة أن هذا قد ادُّعى فى صدر الإسلام ، واستُدِل عليه ببعض الاحتجاج ، وكيف جرى أمر الأمة فى قبوله أو رده أو الاختلاف فيه ، وألا يَرِد ذلك وُرُوداً خاصاً تفتعله الشيعة بينهم وتضيفه إلى عمار والمقداد وغيرهم من الصحابة ويعنون أنفسهم الأباطيل فيه ، بل يجب أن تعلمه العذراء فى خِدْرِها من المسلمين ومن ليس من أهل الإسلام أيضاً من أهل السِّيَرِ ؛ وكل ذلك يدل على بُطْلاَنِ دعوى من ادعى منهم أن النص نقله واحد وآحاد فى الأصل .

فإن قال منهم قائل : فاجعلوا خبرَ الشيعة عن النص بمنزلة أخبار الآحاد التى تعملون بها فى الشريعة ، وإن لم تقطعوا على صحتها ، وخبر الشيعة عن النص فيه عمل من الأعمال فى الشريعة ، فصيروا إلى العمل به ! — قيل له : قد قلنا فيما قَبلُ إنا إنما نعمل بأخبار الآحاد إذا كانت على صفات مخصوصة وعَرِيَتْ مما يدل على فسادها أو معارضتها وثبتت عدالة نقلتها ؛ ونحن لا نعرف أحداً قال بالنص على علىّ ، عليه السلام ، إلا وهو يتبرَّأ من أبى بكر وعمر وسائر أهل الشورى سوى علىّ ويَشتِمُ الصحابة ويكفرهم ويَزْرِى على أفعالهم ويزعم أنهم ارتدوا بعد الإسلام على أعقابهم ويضيف إلى ذلك مذاهب [٦٤ ظ] أُخَرَ

نرغب عن ذكرها لئلا يظن قارئ كتابنا أنا نقصد الشناعة عليهم دون الاحتجاج على فساد قولهم .

وببعض هذه الأمور تسقط العَدَالةُ وتزول الثقة والأمانة ؛ لأن هذا الدين عندهم لا يتم إلا بالوَلاء والبَراء . ومنهم من يرى الشهادة لمُوَافِقِهِ على خَصْمِه ؛ والشريعة إنَّما أوجبت العمل بخبر الواحد إذا كان عَدْلاً مَرْضِيًّا ؛ وليس هذه صفةَ القائلين بالنص ولا صِفَةَ الآحاد الذين رَوَوْا لهم ذلك فى الأصل ، على دعواهم ؛ لأنهم يزعمون أن راوى هذه الأخبار لهم كان من القائلين بولاية علىّ وممن يرى فى الصَّحابةِ رأيهم ويَدينُ بالبراءة منهم ؛ فلا يجب أن يُقْبَلَ خَبَرُ هذا السلف ولا يُقْبَلَ الخَلَفُ لما قد ثبت من إيمان من دانوا بإكفاره وعدالة من دانوا بتفسيقه والبراءة منه .

فإن زعموا أن رواة النص فى الأصل لم يكونوا ممن يَدِينُ بالنص على علىّ ، عليه السلام ، قيل لهم : فهم إذاً فُساقٌ عندنا وعندكم ؛ فوجه فسقهم عندكم تدينهم بترك ما عَلِمُوه ورَوَوْه من النص وتوليتهم الظَّلَمَةَ والفساق ؛ ووجه تفسيقهم عندنا رِوَايَتُهم لما لا أصل له عندهم ولما قد علموا بُطْلانَه وتَرْكَ العمل به وأوْهَمُوا الناس بطلانه ، فلا مُعْتَبَرَ بخبر مَن هذه صفته عندنا وعندكم ؛ فهذا هذا .

ولأن هذه الأخبار التى هى أخبار الآحاد التى تدعونها فى النص على عَلِيٍّ أخبار قد عارضها إجماع المسلمين فى الصدر الأول على إبطالها وترك العمل بها ؛ لأن الأمة كلها انقادت لأبى بكر وعمر ، رضى الله عنهما ، ودَانَتْ بوجوب طاعتهما والسكون تحت رايتهما ، وفيهم على والعباس وعمَّارٌ والمِقدادُ وأبو ذَرٍّ والزُّبَيْرُ بن العَوَّام وكل من ادُّعِيَ له النصُّ وروى له ؛ وهذا الظاهر المعلوم من حال الصحابة ، رضى الله عنهم ، لا يمكننا ولا أحداً من الشيعة دفعه ؛ ولهذا قالوا : « إن التَّقِيَّةَ دِينُنَا » ؛ ورووا عن ولد علىّ أنهم قالوا : « إن التَّقِيَّةَ ديننا ودين آبائنا » ؛ فلا يجوز أن يعمل بخبر الواحد ونحن نَتَيَقَّنُ ترك رواته له وإظهارَه ؛ فوجب ترك العمل على هذه الأخبار لتَدَيُّنِهم بخلافه وتَرْكُ من رَوَى النص عليه له وتكذيبَه به ؛ لأن الإجماع الظاهر فى المعلوم يُترَكُ له ما هو أقوى من هذه الأخبار ؛ فوجب أيضاً ترك العمل على هذه الأخبار ، ولو كانت مروية .

على أنا إنما نعمل بخبر الواحد من الشريعة إذا لم يعارضه خبر بضد موجَبه ؛ وهذا الخبر الذى ادعته الشيعة ، فقد عارضه خبر البَكْرِيةِ والرَّاونْدِيةِ وكل من قال بالنص على أبى بكر والنص على العباس ، ورِوايَتُهم فى ذلك أظهر وأثبتُ ؛ والعمل فى صدر الأمة موافق لرواية النص على أبى بكر ، عليه السلام ؛ فهو إذاً أقوى وأثبت ؛ فيجب إذاً ترك الأضعف بالأقوى ؛ [٦٥ و] فإن لم نفعل ذلك ، فلا أقل من اعتقاد تعارُضِ هذه الأخبار وتَكافُئِها وتَعَذُّرِ العمل بشىء منها ورجوعنا إلى ما كنا عليه من أن الأصل ألا نص إلى أن يثبت أمر نعود إليه ، وأنَّى لأحد بذلك ، وكل ما يُسْتَدَلُّ به على بُطلانِ الخبرِ الواحدِ موجود فى هذه الرواية ! وفى بعض هذه الجملة كفاية فى إبطال النص ؛ وإذا بطل النص ثبَتَ الاختيار ثبوتاً لا يُمكِنُ دفعُه و إنكاره .

فإن قال من الشيعة المنكرين صريح النص على علىّ ، عليه السلام ، : ما أنكرتم أن يكون النبى ، صلى الله عليه ، قد نص على علىّ ، رضى الله عنه ، بقوله : « من كنتُ مولاه ، فعلىّ مولاه » ؟ لأن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، قرّرهم على وجوب طاعته وأنه أولى بهم من أنفسهم ، ثم قال بعد قوله لهم : « أَلَسْتُ أَوْلَى بِالمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِم ؟ » ، « فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاه » ؛ فأوجب لعلىّ من وجوب الطاعة والانقياد له وأنه أولى بهم ما أوجبه لنفسه ، يقال لهم : لا يجب ما قلتم ؛ لأن ما أثبته لنفسه من كونه أولى بهم ليس هو من معنى ما أوجبه لعلىّ بسبيل ؛ لأنه قال : « من كُنتُ مولاه فعلىّ مولاه » ، فأوجب المُوَالاَةَ لنفسه ولعلىّ وأوجب لنفسه كونه أولى بهم منهم بأنفسهم ؛ وليس معنى أَوْلَى من معنى مولى فى شىء ؛ لأن قوله « مولى » يَحْتَمِلُ فى اللغة وجوهاً ليس فيها معنى أولى ؛ فلا يجب إذا عُقِّبَ كلام بكلام ليس من معناه أن يكون معناهما واحداً . ألا ترون أنه لو قال : أَلَسْتُ نَبِيَّكم والمُخْبِرَ لكم بالوحى عن ربكم وناسِخَ شرائع مَنْ كان قبلكم ؟ ثم قال : فمن كنت مولاه ، فعلىّ مولاه ، لم يوجب ذلك أن يكون قد أثبت لعلىّ من النبوة وتلقى الوحى ونسخ الشرائع على لسانه ما أوجبه فى أول الكلام لنفسه ، ولا أمَرَ باعتقاد ذلك فيه من حيث ثبت أنه ليس معنى نبىّ معنى مَوْلَى : فكذلك إذا ثبت أنه ليس معنى أَوْلَى معنى مَوْلَى ، لم يجب أن يكون قد أثبت لعلىّ ما أثبته لنفسه ؛ و إنما دخلت عليهم الشبهة من

حيث ظنوا أن معنى مولى معنى أولى وأحق ؛ وليس الأمر كذلك .

فإن قالوا : ولم أنكرتم أن يكون معنى مَوْلَى معنى أَوْلَى ؟ قيل لهم : لأن هذا الذى تدعونه لغة ولا يجوز ثبوته إلا بتوقيف من أهلها عليه بنَقْلٍ يُوجِبُ العِلْمَ مِثْلَه وينقطع العُذْرُ به ؛ ومتى لم نجد ذلك فى اللغة كما ادعيتم ، بطَلَ ما قلتموه ؛ كما أنه إذا لم يكن معنى مَوْلَى معنى نبىّ ، لم يجب إثباتُ النبوة لعلىّ بمثل هذا الكلام . فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون معنى قوله « مولى » بمعنى أولى فى اللغة ؟ بِدِلالَةِ قوله تعالى : « مَأْوَيكُمُ النَّارُ هِىَ مَوْلَيكُمْ »(١) يريد أولى بكم و بِدِلالَةِ قول النبى ، صلى الله عليه : « أيُّما امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بغير إذن وَلِيِّها ، فنكاحها باطل » [٦٥ ظ] يريد بغير إذن مولاها المالك لأمرها و بدلالة قول الأخطل :

فأصْبَحْتَ مولاها من الناس كلهم وأحرى قُرَيْشٍ أن تُهابَ وتُحْمَدَا

يقول أصْبَحْتَ وَلِيَّها ، فجعل مولاها بمعنى وليها ؟ — يقال لهم : ليس فيما ذكرتموه ما يدل على أن معنى مولى معنى أولى ؛ لأن قوله : « هى مَوليكم » المراد به مكانهم وقرارهم ؛ وكذلك فسره الناس ؛ وأما قوله : « بغير إذن وليها » فليس وَلِيُّها من مولاها فى شىء ؛ لأن أبا المرأة وأخوتها و بنى عمها أولياؤها ، وليسوا بموالٍ لها ، وإن كان وَلِىُّ الأَمَةِ مولى لها ؛ لأنه لم يكن مَوْلَى لها من حيث كان وَلِيَّها ؛ لأن من ذكرناه وَلِىٌّ وليس بمَوْلَى . وقول الأخطل : « فأصبحتَ مولاها » ، إنما أراد ناصرها والحامى عنها ؛ لأن المَوْلَى يكون بمعنى الناصر ؛ وكان عبد الملك بن مروان إذ ذاك أَقْدَرَ على نَصْرِها وأشَدَّها تمكنا من ذلك ؛ فلهذا قال : « وأحْرَى قُرَيْشٍ أن تُهابَ وتُحْمَدَا » أى : إنك أقْدَرُها على إعزاز و نُصْرةٍ وإجلال وإهَانَةٍ . وإذا كان ذلك كذلك ، بطل ما قلتم .

وعلى أنه لو ثبت أن معنى مولاه معنى أَوْلى ، وإن كان محتملا لوجوه أُخَر ، لم يجب أن يكون المراد بقوله : « فمن كنت مولاه ، فعلى مولاه » : من كنت أَوْلَى به ، وإن نُسِقَ بعض الكلام على بعض وكان ظاهِرُه يقتضى ذلك لدليل صَرَفَه عما يقتضيه وهو أن الأمة مجمعة على أن النبى ، صلى الله عليه ، أوجب ما أوجبه بقوله : « من كُنتُ مَوْلاه فَعَلِىٌّ مَوْلاه » فى وقت وقوع هذا القول فى طول أيام حياة النبى ، صلى الله عليه ؛ فلو كان إنما أثْبَتَ له

(١) ٥٧ : ١٥

له الوِلايةَ عليهم ، وجعله أولى بهم ، وألزمهم طاعتَه والانقيادَ لأوامره ، لوَجَبَ أن يكون قد أثبته إماما وأوجب الطاعة له آمراً وناهياً فيهم مع وجوده سائرَ مدته ، صلى الله عليه ؛ فلما أجمعت الأمة على فساد ذلك وإخراج قائله من الدين ، ثَبَتَ أنه لم يُرِدْ به : « فمَنْ كُنْتُ مَوْلاه » : مَنْ كُنْتُ أَوْلَى به ؛ ولم يرد بقوله ، فعَلِيٌّ مولاه ، أنه أولى به .

ويدل على ذلك أيضاً ويُؤَكِّده ما يروونه من قول عمر : « أصبحت مولاى ومَوْلَى كُلِّ مُؤْمنٍ » ؛ فأخبر أنه قد ثَبَتَ كونه مولى له ولكل مؤمن ؛ فلم ينكر ذلك النبى ، صلى الله عليه ، فدَلَّ أنه قد أثبت له فى ذلك الوقت ما أثبته لنفسه ؛ وليس هو الولاية عليهم ولزومَ طاعتهم له ؛ فهذه دِلالةٌ تصرِفُ الكلامَ عن مقتضاه لو كان معنى مولى معنى أولى ، وكان نَسَقُ الكلام يقتضى ذلك ، فسقط ما تعلقوا به .

فإن قالوا : فما معنى مولى عندكم ؟ وما الذى أثبته النبى ، صلى الله عليه ، بهذا الكلام لعلىّ وقصد به ؟ قيل لهم : أما معنى مولى [٦٦ و] فإنه يَتصَرَّفُ على وجوه : فمنها المولى بمعنى الناصر ، ومنها المولى بمعنى ابن العم ، ومنها المولى بمعنى الموالى المحب ، ومنها المولى بمعنى المكان والقرار ، ومنها المولى بمعنى المعتق المالك للوَلاء ، ومنها المولى بمعنى المُعْتَقْ الذى مُلِكَ وَلاؤُه ، ومنها المولى بمعنى الجار ، ومنها المولى بمعنى الصِّهْرِ ، ومنها المولى بمعنى الحِلْفِ ؛ فهذا جميع ما يحتمله قوله مولى . وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى إمامٌ واجب الطاعة . قال الله تعالى فى المولى بمعنى الناصر : « وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ »[1] يعنى ناصره ؛ وقال الأخطل :

فأَصْبَحْتَ مولاها من الناس كُلِّهم وأحْرَى قُرَيْشٍ أن تُهابَ وتُحْمَدَا

أى فأصبحت ناصِرَها وحامى ذِمارِها . وأما المولى بمعنى ابن العم فمشهورٌ . قال الله تعالى : « وإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى »[2] يعنى بنى العم ؛ وقال الفَضْلُ بْنُ العَبَّاسِ بْنِ عُتْبَةَ ابن أبى لَهَب يخاطب بنى أُمَيَّةَ :

مَهْلاً بَنِى عَمِّنَا مَهْلاً مَوَالِينَا لا تُنْبِشُوا بَيْنَنَا ما كان مَدْفُونَا
لا تَحْسَبُوا أَنْ تُهِينُونا ونُكْرِمكم وأن نَكُفَّ الأذى عنكم وتُؤْذُونا
اللهُ يَعْلَمُ أَنَّا لا نُحِبُّكُمْ ولا نَلُومُكُمْ أَلاَّ تُحِبُّونَا

(١) ٦٦ : ٤ (٢) ١٩ : ٥

وأما المولى بمعنى المُعْتِقِ والمُعْتَقِ ، فأظهر من أنْ يكشف ؛ يقالُ : فلان مولى فلانَ يعني مُعْتِقَه ومالِكَ وَلائِه ، وفلان مولى لفلان يراد به مُعْتَقٌ له . وأما المولى بمعنى المَوَالِي المُحِبِّ فظاهر فى اللغة ؛ يقال فلان مولى فلان أى مُحِبٌّ له وَوَلِيٌّ له ؛ وقد رُوِيَ فى قول النبى ، صلى الله عليه : « مُزَيْنَـةُ وجُهَيْنَةُ وأسلمُ وغِفَارٌ موالى الله ورسوله » أى مُحِبُّون مُوالُون لهما . وأما المَوْلى بمعنى الجار فمعروف فى اللغة ؛ قال مِرْبَعُ بن دَعْدَعَة ، وكان جاور كُلَيْب بن يَرْبُوع فأحسنوا جُوَارَه :

جزَى اللهُ خَيْرًا والجزاءُ بكَفِّهِ كُلَيْبَ بْنَ يَرْبُوعٍ وزادَهُمُ حَمْدَا

هُمُ خَلَطُونا بالنُّفُوسِ وأَلْجَمُوا إلى نَصْرِ مَوْلاَهُمْ مُسَوَّمَةً جُرْدَا

أى إلى نصر جارهم . وأما المولى بمعنى الصِّهْرِ فمعروف أيضا ؛ قال أبو المختار يَزِيدُ ابن قَيْسٍ الكلابىّ فى ظُلاَمَتِهِ إلى عمر فى أُمَرائِه :

فلا تَنْسَيَنَّ النافِعَيْن كِلَيْهما وهذا الذى فى السُّوقِ مَوْلَى بَنِى بَدْرِ

وكان الرجل صِهْرًا لبنى بَدْرٍ . وأما المولى بمعنى الحليف فمذكور أيضا ؛ قال بعض الشعراء :

[٦٦ ظ] مَوَالِيَ حِلْفٍ لا مَوَالِي قَرَابَةٍ ولَـكِنْ قَطِيناً يَعْصِرُون الصَّنَوْبَرا

فأما ما قصد به النبى ، صلى الله عليه ، بقوله : « مَنْ كُنْتُ مَوْلاه ، فعلىّ مولاه » ، فإنه يحتمل أمرين ، أحدهما : من كُنْتُ ناصره على دينه وحامياً عنـه بظاهرى وباطنى وسرى وعلانيتى ، فعلىّ ناصره على هذا السبيل ؛ فتكون فائدة ذلك الإخبارَ عن أن باطن علىّ وظاهره فى نصرة الدين والمؤمنين سَوَاءٌ والقَطْعَ على سريرته وعلو رُتْبَتِهِ ؛ وليس يُعْتَقَدُ ذلك فى كل ناصر للمؤمنين بظاهره ؛ لأنه قد ينصُر الناصرُ بظاهره طَلَبَ النفاق والسمعة وابْتِغاء الرِّفْدِ ومَتَاعِ الدنيا ؛ فإذا أخبر النبى ، صلى الله عليه ، أن نصرةَ بعض المؤمنين فى الدين والمسلمين كنُصرَتِهِ هو ، صلى الله عليـه ، قُطِعَ على طهارة سريرته وسلامة باطنه ؛ وهذه فضيلة عظيمة . ويُحْتَمَلُ أيضا أن يكون المراد بقوله : « فمَنْ كنتُ مَوْلاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلاه » ، أى من كُنتُ محبوباً عنده وولياً له على ظاهرى و باطنى ، فَعَلِيٌّ مولاه ، أى ، إنّ وِلاءَهُ ومحبته من ظاهره و باطنه واجب ، كما أن وَلائى ومحبتى على هذا

السبيل واجب ، فيكون قد أوجب موالاته على ظاهره و باطنه ؛ ولسنا نوالى كل من ظهر منه الإيمان على هذه السبيل ، بل إنما نواليهم فى الظاهر دون الباطن .

فإن قيل : فما وجه تخصيصه بهذا القول وقد كان عندكم فى الصحابة خَلْقٌ عظيم ظاهرهم كباطنهم ؟ قيل له : يحتمِلُ أن يكون بَلَغَه ، صلى الله عليه ، قَدْحُ قادح فيه أو ثَلْبُ ثالب أو أُخبِرَ أن قوماً من أهل النفاق والشُّراةِ سيطعنون عليه و يزعمون أنه فارق الدين وحَكَّمَ فى أمر الله تعالى الآدميين ويُسْقِطُون بذلك وَلاَيَتَه و يزيلون وَلاءه فقال ذلك فيه لينفى ذلك عنه فى وقته و بعده ؛ لأن الله تعالى لو علم أن علياً سيفارق الدين بالتحكيم أو غيره على ما قُرِفَ به ، لم يَأمُرْ نَبِيَّه أن يأمر الناس باعتقاد ولايته ومحبته على ظاهره و باطنه والقطع على طهارته ، وهو يعلم أنه يختم عمله بمفارقة الدين ؛ لأن من هذه سبيله فى معلوم الله تعالى ، فإنه لم يكن قط ولياً لله ولا ممن يستحق الوَلايَةَ والمحبة . وفى أمر رسول الله ، صلى الله عليه ، بموالاة علىّ على ظاهره و باطنه دليل على سقوط ما قَرَفَه أهل النفاق والضلال به .

فإن قالوا : فإذا كان هذا هو الذى أراده ، فلم لم يقل : عَلِيٌّ مؤمن الظاهر والباطن نقىّ السريرة وخاتِمٌ لعمله بالبر والطاعة ، فيُزِيلُ الإشكال ؟ قيل لهم : ليس لنا الاعتراض على النبى ، صلى الله عليه ، فى تَخَيُّرِ الألفاظ ؛ ولعله أوحى إليه أن إذاعة [٦٧ و] هذا الكلام وجمع الناس له و تقديم التقرير لوجوب طاعته لُطْفٌ لعلىّ ، عليه السلام ، وأنه أجمع للقلوب على محبته وموالاته ؛ فلا سؤال علينا فى ذلك .

ثم يقال لهم : فلو كان الرسول ، صلى الله عليه ، إنما أراد بهذا القول النص عليه ، فلِمَ لَمْ يقل : هذا إمامكم بعدى الواجبة طاعته ، فاسمعوا له وأطيعوا ، فيزيل الوَهْمَ والإشكال ؟ فكل شىء أجابوا به ، فهو جواب لهم فيما سألوا عنه .

دليل آخر

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون النبى ، صلى الله عليه ، نَصَّ على عَلِىّ ، عليه السلام ، بقوله : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى ؛ إلا أنه لا نبى بعدى » ؟ قيل لهم : لا يجب ذلك ؛ لأن معنى ذلك أنى أَسْتَخلِفك على أهلى وعلى المدينة إذا تَوَجَّهْتُ إلى هذه الغزوة ؛ لأنه إنما قال ذلك فى غَزَاة تَبُوك لما خَلَّفَه بالمدينة وماج أَهْلُ النفاق وأكثروا وقالوا : قد

أبغضَ عَليًّا وقَلاه ؛ وقال سعدبن أبىوقاص،وهو العمدة فى رِوَايةِ هذا الحديث : فلحق علىٌّ بالنبى ، صلى الله عليه ، فقال : يا رسول الله ، أَتترُكُنِى مع الأخلاف ؟ فقال : أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارُون من موسى ، إلا أنه لا نبى بعدى ؟ أى ، إنى لم أُخَلِّفك بُغضاً ولا قِلًى كما أن موسى لم يخلف أخاه هارون فى بنى إسرائيل لَمَّا توجه لكلام ربه بُغضاً ولا قلى .

ومما يدل على أنَّ هذا المعنى هو الذى قصده بقوله ، صلى الله عليه ، عِلْمُنا أنه كان لهارُونَ مِنْ موسى منازل منها : أنه كان أخاه ، ومنها أنه كان شريكا له فى النبوة ، ومنها أنه خَلَّفه فى قومه لما توجه لكلام ربه ؛ وليس منها أنه خَلَفَه بعد موته ؛ لأن هارونَ مات قبل موسى بسنين كثيرة ؛ وإنما خَلَفَ موسى بعد موته يُوشَع بن نون ؛ فلا يجوز أن يكون النبى ، صلى الله عليه ، إنما عنى بقوله : « أنْتَ مِنِّى بمنْزِلةِ هارُون مِنْ مُوسَى » أى ، إنك أخى لأبى وأمى ، ولا أنك تخلُفُنى بعد موتى ؛ لأن هذه منزلة لم تكن لهارون من موسى ؛ فثبت أنه إنما أراد : أنك خليفتى على أهلى وعلى المدينة عند توجهى إلى هذه الغزوة ، كما خَلَفَ موسى أخوه هارونُ فى قومه عند توجهه لكلام ربه .

فإن قالوا : فما معنى قوله ، صلى الله عليه : « إلاَّ إنَّهُ لا نَبِىَّ بَعْدِى » ؟ وكيف يجوز أن يقول : أما ترضى أن تخلفنى فى قومى وفى أيام حياتى إلا أنه لا نبى بعدى ؟ قيل لهم : لم يرد بقوله « بعدى » بعد وفاتى ، وإنما أراد لا نبوة بعد نبوتى ولا معى ولا بعدى ؛ وهذا كما يقول القائل : لا ناصِرَ لك بعد فلان ، ولا بَيَانَ لك بعد هذا الكلام ؛ يريد أنَّه لا نُصرَةَ لك بعد نُصرَةِ فلان لا فى حياته ولا بعد موته ؛ وكذلك قولهم : لا بَيان لهم بعد هذا الكلام ، يريد لا بيان معه [٦٧ ظ] يزيد عليه ولا بَعْدَه . فإن قالوا : حَمْلُ الكلام على هذا التأويل يجعله مجازاً ؛ لأن قوله : « لا نبى بعدى» يقتضى بَعْدَ عَينِه ، وأنتم تقولون : بَعْدَ نُبُوَّتِه ، ونبوته غيره ، — قيل لهم : هذا هو مفهوم الكلام الذى هو أولى به من معناه ؛ فهو إذا كان كذلك ، حقيقةٌ ؛ فالمعقول منه أولى به من حَمْلِه على ما ليس من مفهومه . ثم يقال لهم : وأنتم أيضاً قد تركتم الظاهر وحَمَلْتُم الكلام على المجاز ؛ لأنكم تزعمون أنه أراد بقوله : «لا نبى بعدى» أى ، بعد موتى ؛ وموت النبى ، صلى الله عليه ، غَيْرُه ؛ كما أن حركته وسكونه ولونه غَيْرُه ؛ وأنتم بمنزلة من قال : لا نبى بعد حركتى وصفة من صفاتى : وذلك

تجوز في الكلام . وإذا كان لا بد من ترك الظاهر ، فتركه إلى المعقول من معناه من استعمال أهل اللغة أولى .

فإن قالوا : فإذا زعمتم أن النبي ، صلى الله عليه ، أراد بهذا القول استخلافه على أهل المدينة ، فهو على ولايته إلى أن يصرفه النبي ، صلى الله عليه ؛ وما روى أحدٌ صَرْفَه ، — قيل لهم : هذا من التعاليل ؛ لأن تولى النبي ، صلى الله عليه ، للأمور والإنفاذ لها والاستبداد بالنظر فيها عند رجوعه إلى المدينة صَرْفٌ له ؛ مع أنه ليس فى الأمة من يقول : إن النظر والحكم والتولية كان لعليّ ، عليه السلام ، فى المدينة عند عود النبي ، صلى الله عليه ، إليها من هذه الغزوة ؛ فلا مُتَعَلَّقَ لأحد فى هذا .

ثم يقال لهم : فقد كان رسول الله ، صلى الله عليه ، ولى فى أيام حياته عِدّةً من الولاة على المَوسِمِ والبُلْدان والأطرافِ ، وولى قضاة وحكاماً منهم أبو بكر الصديق فإنه ولاّه للموسِمَ وإقامة الحَجِّ سنة تسع من الهجرة ، وولى عمر صدقات قريش ، وولى زيد بن حارثة وولى أسامة بن زيد عند موته الجيش الذى أنفذه أبو بكر إلى الشام ، وولى عمرو بن العاص وأبا عبيدة بن الجراح فى غزوة ذات السلاسل ، وولى خالد بن الوليد ، وولى مُعاذاً على اليَمَنِ ، وولى أبا موسى الأشعرى ، وولى عَمْرَو بْنَ حَزْمٍ ؛ فيجب أن يكون هؤلاء على ولاياتهم وإمْرَتِهم وحكمهم وقضائهم ، لأنه لم يُرْوَ عن النبي ، صلى الله عليه ، صَرْفُ واحد منهم ؛ فإن مروا على هذا ، قيل لهم : فيجب أن تقولوا : ليس لعليّ ، عليه السلام ، ولاية على أحد من هؤلاء ؛ وهذا خلاف دينكم ؛ وإن أبوه وقالوا : لم تكن هذه الولايات مُؤَبَّدَةً من النبي ، صلى الله عليه ، وأنها منقطعة بموته ، وأن النبي ، صلى الله عليه ، تولى هذه الأحكام بنفسه بعد توليته لمن ولاه ، — قيل لهم مِثْل ذلك فى تأميره عليا على المدينة .

دليل آخر

فإن قالوا : ما أنكرتم أن [٦٨ و] يكون النبي ، صلى الله عليه ، قد نص على عليّ بقوله : « أنت أخى وخليفتى فى أهلى وقاضى دَيْنِي ومُنْجِزُ عداتى » ؟ قيل لهم : ليس فى هذا أيضاً ، لو ثبت ، نص على إمامته ؛ لأنه إذا أراد بقوله « أخى » التَّعْظِيمَ ، لم يكن هذا عَهْدًا فى الإمامة ولا من النص على ولايته فى شيء ؛ وإن كان ذلك خبَرًا له عن فضله وعظيم

مَحَلِّه منه وأمانته فى نفســه ، وهو أيضاً خليفتُه على أهله وهم فاطمة ووَلَدُها ، عليهم السَّلامُ ؛ وقوله : « وقاضى دَيْنِى » متوجه إلى أنه أمره بقضاء دينه أو كان قد قضى عنــه قَبْلَ هذا القول ؛ وليس هذا من قوله « أنت الإمام بعدى » فى شىء ؛ ولهذا مالو قال خليفة الأمة فى هذا الوقت: «زيد هذا أخى وخليفتى فى أهلى وقاضى دينى» لم يكن هذا عهداً إليه فى الإمامة ولا من النص على ولايته فى شىء ، وإن كان ذلك خبراً عن فضله عنده وعظيم محله منه وأمانته وثقته ؛ فلا مُتَعَلَّقَ أيضاً فى هذا القول .

ثم يقال لهم : فيجب أن تُثْبِتُوا النَّصَّ على أبى بكر وعمر ، رضى الله عنهما ، بمثل هــذا القول ؛ لأنه قد روى مُسْلِمُ بن إبراهيم عن قَزَعَةَ بن سُوَيْد عن ابن أبى مُلَيْــكَةَ عن ابن عباس أن النبى ، صلى الله عليــه ، قال : « أبو بكر وعمر منى بمنزلة هارونَ من موسى » ؛ فيجب النص عليهما بهذا القول . فإن قالوا : هذا من أخبار الآحاد التى لا نعلمها ضَرُورَةً ولا بدليل ، قيل : إن جازت لهم هذه الدعوى ، جاز لخَصْمكم أن يزعم أن جميع ما رويتموه وتعلقتم به فى النص والتفضيل من أخبارِ الآحاد التى لا نعلمها ضَرُورة ولا بدليل ، فلم يلزم القول بها ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

ثم يقال لهم : كيف لم تعلموا أن جميع ما رويتموه ليس بنص على علىّ ولا عهداً إليه بترك علىٍّ المُطَالَبَةَ بذلك والاحتِجَاجَ به فى السَّقِيفَةِ وعلى أهل البصرة ومُعَاوِيَةَ وفى كل مَقَامٍ كان يَسُوغُ ذِكْرُه والاحتجاجُ به وعدُولُه إلى أن يقول بالبصرة : « بايَعَانِى بالمدينة وخَلَعَانِى بالعراق » ؟ وتعلمون أن ما ظهر منه من الانقياد لأبى بكر وعمر وعثمان ، والأخذ لغنيمتهم ، والوَطْىء للحَنَفِيَّةِ من سبيهم ، وتزويجه ابنَتَه من عمر بن الخطاب ، وإقامته حداً بحضرة عثمان ، وقتالِه مع أبى بكر ، رضى الله عنهم أجمعين ، وما كان من ثنائه عليهما ، وقوله فى عمر : والله ما أحَدٌ أَلْقَى اللهَ بصحيفته أحَبُّ إلى من هــذا المُسَجَّى » ، وقولِه فى رواية سُوَيْدِ بن غَفَلَةَ والجم الغفير من أصحابه : « ألا إن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ، ثم بعد أبى بكر عمرُ ، ثم الله أعلم بالخير حيث هو » ، وروايتِه عن النبى ، صلى الله عليه ، أنه قال لهما : « هذان سيدا كهول أهل الجنة من الأوَّلِين والآخِرِين إلا النبيين [٦٨ ظ] والمرسلين » وقوله : « ما حدثنى أحد عن رسول الله ، صلى الله عليــه ، إلا أحْلَفْتُه إلا أبا بكر ؛ وحدثنى أبو بكر وصَدَقَ أبو بكر » فى نظائر هذه الأقاويل المشهورة عنه فى مدحهم

وتقريظهم ، وحسن الثناء عليهم ؛ وأنه راض بإمامتهم ، وأنه لو كان الرسول ، صلى الله عليه ، قد نص عليه وقَطَعَ العُذْرَ في بابه ، لم يجز أنه يقول فيمن غصبه وجحده حقه هذه الأقاويل وتكون أفعاله معهم واقتداؤه بهم ما ذكرنا ؛ فكيف تركتم هذا الظاهر المعلوم من قوله وفعله إلى تعليل النفوس وشهواتها وتسويفها للأماني ؟ فإن قالوا : كل هذا الذى ظهر منه على سبيل التقية والإرهاب والخوف منهم ، قيل لهم : وما الحجة فى ذلك مع ما فيه من القدح وسوء القول فى أمير المؤمنين ؟ فلا يجدون فى ذلك مُتَعَلَّقاً .

ثم يقال لهم : كيف لم تستدلوا على إثبات النص لأبى بكر ، رضى الله عنه ، بقوله ، صلى الله عليه : « يَؤُمُّ النَّاس أبو بكر » ، وقوله : « يأبى الله ورسوله والمسلمون إلا أبا بكر » ، وقوله لعائشة : « إنـكنّ صواحبات يوسف ، يأبى الله إلا أبا بكر » ، وقوله : «اقتدوا باللذَيْن من بعدى أبى بكر وعمر » ، وقوله : « لاينبغى لقوم يكون فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره » ، وقوله : « إيتونى بدواة وكَتِفٍ أكتب لأبى بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان » ، وقوله صلى الله عليه : « أنتما من الدِّينِ بمنزلة السمع والبصر من الرأس » ، وقوله : « لو كُنْتُ متخذاً خليلا ، لاتخذت أبا بكر خليلا ؛ ولـكن صاحبكم خليل الرحمن » ، وقوله : « إن تُوَلُّوها أبا بكر تجدوه ضعيفاً فى بدنه قوياً فى أمر الله ؛ و إن تولوها عُمَرَ تجدوه قوياً فى بدنه قوياً فى أمر الله ؛ و إن تولوها علياً تجدوه هادياً مهدياً » ؛ وعلموا بهذه البِنْيَةِ والترتيب أنه قصد التنبيه على النص عليه ، و بقوله : « الخلافة بَعْـدِى إلى ثلاثين » ، وقوله : « إنْ يُطِعْ النَّاسُ أبا بكر وعمر رَشَدُوا . وَرَشَدَتْ أمتهم ؛ و إن يعصوهما غَوَوْا وغَوَتْ أمتهم » ، وقوله : « خـير أمتى أبو بكر ثم عمر » ، وقوله : « مَنْ أَفْضَلُ من أبى بكر ؟ زوجنى ابنته وجهزنى بماله وجاهد معى ساعة الخوف » ، وقوله فى عمر : « لو كان بعدى نبى لـكان عمر » ، و « لو لم أُبْعَثْ فيكم لبُعِثَ عمر » ، و « إن الله ضَرَبَ بالحق على لسان عمر وقلبه يقول الحق و إن كان مراً » ، و « إن منكم لمحدَّثين ومكلَّمين و إن عمر منهم » ، فى نظائر هذه الأخبار والفضائل التى يطول تتبعها ؛ فـكيف لم تقولوا بالنص عليهما ؟

فإن قالوا : كل هذه الأخبار آحاد غير ثابتة ، قيل لهم : فما الذى يمنع خصومكم على هذه الدعوى فى أخباركم ؟ فلا يجدون فصلا .

ثم يقال لهم : فكأنكم قد [٦٩ و] عزمتم على إنكار جميع ما نرويه لكم وتكذيبه ومطالبتنا بالإقرار والإذعان لجميع ما تَرْوُونه ؛ وكأنكم إنما تقولون لنا : سَلِّمُوا لنا مَذْهَبَنا واتركوا الظاهِرَ المعلومَ من قول النبي ، صلى الله عليه وسلم ، فى أبى بكر وعمر وقَوْلِ علىّ فيهما ؛ واحْمِلُوا ذلك على التَّقِيَّة منه ! وهذا من حديث النفوس ومالا سبيل لكم إلى المصير إليه .

باب الكلام فى حكم الاختيار

فإن قالوا : فإذا فسد النص على إمام بعينه ، فكيف طريق إثبات الإمامة ، و بماذا يصير الإمام إماماً ؟ قيل لهم : إنما يصير الإمام إماما بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن ؛ لأنه ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار ؛ وفى فساد النص دليل على ثبوت الاختيار الذى نذهب إليه .

باب القول فى العدد الذى تنعقد به الإمامة

فإن قال قائل : فبكم يتم عقد الإمامة عندكم ؟ قيل له : تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة . فإن قالوا : وما الدليل على ذلك ؟ قيل لهم : الدليل عليه أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاة عقد الإمامة ، ولم يقم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرهم ولا عدد منهم مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه ، ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد والعلم بأنه ليس بموجود فى الشريعة ولا فى أدلة العقول أنها تنعقد بالواحد فما فوقه .

فإن قيل : ألاّ جعلتم العقد إلى كل فضلاء الأمة فى كل عصر من أعصار المسلمين ؟ قيل له : أجمع أهل الاختيار على بطلان ذلك ، ولعلمنا بأن الله قد فرض علينا فعل العقد على الإمام وطاعته إذا عُقِد له ، وأن اجتماع سائر أهل الحل والعقد فى سائر أمصار المسلمين بصقع واحد و إطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع ، وأن الله تعالى لا يكلف فعل المحال الممتنع الذى لا يصح فعله ولا تركه ، ولعلمنا بأن سلف الأمة لم يراعوا فى العقد لأبى بكر وعمر وعثمان وعلىّ حضورَ جميع أهل الحل والعقد فى أمصار المسلمين ولا فى المدينة أيضا ، وأن

عمر رد الأمر إلى ستة نفر فقط ، وإن كان فى غيرهم من يصلح للعقد ، فوجب [٦٩ ظ] بهذه الجملة صحة ما قلناه . ويوضح ذلك أيضاً أن أبا بكر عقدها لعُمَرَ فتمّتْ إمامته وسُلّم عهده بعَقْدِه له . وسنتكلم فى بيان ذلك وصحته عند انتهاء كتابنا[1] إلى القول فى إمامة عمر بما يوضح الحق إن شاء الله .

سؤال لهم

فإن قالوا : فهل يجب عندكم أن يحضُر العقدَ للإمام قوم من المسلمين ؟ قيل لهم : أجل ، وليس يجب أن يكون لمن يحضر العقد منهم حدٌّ ؛ فإذا حضر نفر من المسلمين تمت البيعة . وقد قال قوم إن أقل ما يجب أن يحضر أربعة نفر بعد العاقد والمعقود له قياساً على فعل عمر فى الشورى ؛ وهذا ليس بواجب ؛ لأن عمر لم يقصد بجعلها شورى فى ستة تحديد عدد الحاضرين للعقد ، وإنما جعلها فيهم دون غيرهم لأنهم أفاضل الأمة ؛ وقد أخبر بذلك عن نفسه بقوله : « أما إنه لوحضرنى سالم مولى أبى حُذَيفة ، لرأيت أنى قد أصبت الرأى وما تُداخِلنى فيه الشكوك » ، يريد : مِن أخْذ رأيه ومشورته ؛ فبطل ماقالوه ؛ وإنما يمنع أن يعقد الرجل لغيره مستسِراً للعقد وخالياً به ؛ لئلا يدعى ذلك كل أحد وأنه قد كان عقد له سراً فيؤدى ذلك إلى الهرْج والفساد .

سؤال لهم

فإن قال قائل : فهل تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حَدَث يوجب خلعه كما أنها تملك العقد له ؟ قيل له : لا . فإن قيل : فكيف يملك العقد من لا يملك فسخه ؟ قيل له : هذا فى الشريعة أكثر من أن يحصى ؛ ألا ترى أن العاقد على وليته لا يملك فَسْخَ النكاح من حيث كان يملك عقده ، وكذلك العاقدُ البَيْعَ على سلعته لا يملك حَلّه وإنْ ملك عقده ، وكذلك يملك عقد الصيام إلى مدة ولا يملك فسخه ، وكذلك يملك كتابة عبده وتدبيره ، والمتطوع بالصيام والصلاة إذا دخل فيهما لا يملك حل شىء من ذلك ؟ فبطل ما سألتم عنه

---

(١) انتهاء كتابنا : فى الأصل : انتهاء بنا ؛ ولعلها كما صححنا أو لعلها : انتهائنا

سؤال لهم آخر

فإن قالوا : فهل يملك الرجل من أهل الحل والعقد عقد الإمامة لنفسه كما يملك ذلك لغيره ؟ قيل لهم : لا ، فإن قالوا : كيف يُعقل هذا ؟ قيل : من حيث عُقل أمثاله من الشريعة وعَقَلته الأمة ؛ ألا ترى أن الإنسان يملك العقد على وليته لغيره ولا يملك العقد عليها لنفسه ، وكذلك العاقد على سلعته يملك عقد بيعها على غيره ولا يملك عقد بيعها على نفسه ، وكذلك الإنسان يملك كتابة عبده وتدبيره وعتقه ولا يجب أن يملك تدبير نفسه وكتابتها وعتقها ، مع نظائر لذلك ؟ فسقط ما سألتم عنه .

[٧٠ و] سؤال لهم آخر

فإن قالوا : فما تقولون إذا عقد جماعات من أهل الحل والعقد لعدة أئمة فى بلدان متفرقة ، وكانوا كلهم يصلحون للإمامة ، وكان العقد لسائرهم واقعاً مع عدم إمام وذى عهد من إمام ، ما الحكم فيهم عندكم ، ومن أولى بالإمامة منهم ؟ قيل لهم : إذا اتفق مثل هـذا تُصفِّحت العقود وتُؤملت ونُظر أيها السابق ، فأُقرت الإمامة فيمن بُدِئ بالعقد له ، وقيل للباقين : انزلوا عن الأمر ؛ فإن فعلوا ، و إلا قوتلوا على ذلك وكانوا عصاة فى المقام عليها ؛ و إذا لم يعلم أيها تقدم على الآخر وادَّعى كل واحد منهم أن العقد سبق له ، أُبطلت سائر العقود واستؤنِف العقدُ لواحد منهم أو من غيرهم ؛ و إن أبوا ذلك ، قاتلهم الناس عليه ؛ فإن تمكنوا ، و إلا فهم فى غلبة وفتنة وعذر فى ترك إمامة الإمام ؛ و إن تُمُكِّن من العقد لغيرهم ، فُعل ذلك وكان الإمام المعقود له حربا لسائر هؤلاء حتى يذعنوا و يرجعوا إلى الطاعة والسداد . و إن تُؤملت العقود ووجدت كلها وقعت فى وقت واحد ، أُبطل أيضاً جميعها واستؤنف العقدُ لرجل منهم أو من غيرهم . ونظير ذلك من الشريعة عقد ولاة المرأة عليها ووجوب تسليمها إلى مَنْ سُبِقَ بالعقد له ؛ فإن أشكل ذلك وتنازع الأزواج وعُـدمت البينةُ ، أُبطلت العقود بأسرها ، و إن انكشف أن جميع أوليائها عقدوا عليهـا فى حاله واحدة ، فسخت أيضاً ، وكذلك القول فى الإمامة .

سؤال لهم آخر

فإن قالوا : فما تقولون ، إذا كانت الأمة مفترقة على مذاهب مختلفة وآراء متضادة ، والحق منها فى واحد ، وادعى كل واحد منهم أنهم ولاة هذا الأمر دون غيرهم وتمانعوا فيه ، ما الحكم فيهم ، ومن أولى منهم بعقد هذا الأمر ؟ قيل لهم : إن كان ما اختلف فيه من المسائل الشرعية التى الحقُّ عندنا فى جميعها ، والإثم موضوع عن المخطىء فيها على قول غيرنا ، فكلهم ولاة هذا الأمر ، فأيهم سبق بالعقد لرجل تمت بيعتُه ولزمت طاعته وصار المخالف عليه باغياً يجب حربه . وإن كان ما اختلفت فيه الأمة مما يوجب التكفير والتفسيق والتضليل ، فعقد الإمامة لأهل الحق منهم دون غيرهم ممن كفر أو فسق وضل بتأويله الخطأ فى الدين . وقد قام الدليل على أن هذه الفرقة هم أصحابنا دون المعتزلة والنجّارية وغيرهم من الفرق المنسوبة إلى الأمة ؛ فإن تمكنا من ذلك ، حملناهم على [٧٠ ظ] الانقياد لمن نعقد له ؛ فإن دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم ، فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة وكنا نحن فى دار قهر وغلبة ؛ وإن تقاومت الفرق وتمانعت ، فتلك فتنة يقوم العذرُ بها فى ترك العقد ؛ وإن انحاز أهل الحق إلى فئة ونصبوا حربا وراية وعقدوا لرجل منهم ، كان هو الإمام دون غيره من أهل الضلال . فليس هذا التمانع ، إن اتفق ، أكبر من تمانع اليهود والنصارى والمسلمين إذا حصلوا فى دار واحدة وتمانعوا وحاول أهل كل دين منهم إقامة الرياسة لهم وتَنْفِيذَ أحكامهم فى الدار ، ولا بأعجب من غلبَةِ النبى ، صلى الله عليه وسلم ، وصحابته بمكة وتعذر إقامة الحق فيها قبل الفتح والهجرة ؛ فذلك حُكم تغالُبِ فرق الأمة وقهرهم الفرقةَ الهادية ، إن اتفق ذلك ، وبالله التوفيق .

باب الكلام فى صفة الإمام الذى يلزم العقد له

فإن قال قائل : فخبرونا ما صفة الإمام المعقود له عندكم ؟ قيل لهم : يجب أن يكون على أوصاف : منها أن يكون قرشياً من الصميم ، ومنها أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين ، ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها

وما يتعلق به من مصالحها ، ومنها أن يكون مِمَّنْ لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود ولا جزع لضرب الرقاب والأبشار ، ومنها أن يكون من أمثلهم في العلم ، وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها ؛ إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسُوغ نصب المفضول . وليس من صفاته أن يكون معصوماً ولا عالماً بالغيب ولا أفرس الأمة وأشجعهم ولا أن يكون من بني هاشم فقط دون غيرهم من قبائل قريش .

فإن قال قائل : وما الدليل على ما وصفتم ؟ قيل له : أما ما يدل على أنه لا يجوز إلا من قريش فأمورٌ : منها قول النبي ، صلى الله عليه : «الأئمة من قريش ما بقي منهم اثنان» وقوله للعباس حيث وصى بالأنصار في الخطبة المشهورة ، وكانت آخر خطبة خطبها لما قال للرسول ، صلى الله عليه : « توصي لقريش » ، فقال له : « إنما أوصي [٧١و] قريشاً بالناس وبهذا الأمر ؛ وإنما الناس تَبَعٌ لقريش ؛ فَبَرُّ الناس تَبَعٌ لبَرِّهم وفاجرهم تبع لفاجرهم » في نظائر هـذه الأخبار أو الألفاظ التي قد استفاضت وتواترت واتفقت على المعنى ، وإن اختلفت ألفاظها .

ويدل على ذلك وعلى صحة هذه الأخبار أيضاً احتجاج أبي بكر وعُمَرَ على الأنصار في السقيفة بها ، وما روى عن العباس من ذِكْرِه لها والأمر بالاعتماد عليها ، وما كان من إذعان الأنصار ورجوعهم لمُوجَبها عند سماعها وإدّكارهم بها والاستشهاد عليهم بها ؛ ولولا علمهم بصحتها لم يلبثوا أن يقدحوا فيها ويتعاطوا ردّها ؛ ولا كانَتْ قريش بأسرها بالتي تقر كذبا يُدّعى عليها ولها ؛ لأن العادة جارية فيما لم يثبت من الأخبار أن يقع الخلاف فيه والقَدْحُ عند التنازع والحِجَاجِ ، لا سيما إذا احْتُجَّ به في مثل هذا الأمر العظيم الجسيم مع إشهار السيوف واختلاط القول ومحاولة الإمْرَةِ والميل إلى الرياسة ؛ والعادةُ أصل في الأخبارِ ، فصح بذلك ثبوت هذا الأمر .

ويدل على ما قلناه إطباق الأمة في الصدر الأول من المهاجرين والأنصار بعد الاختلاف الذي شَجَرَ بينهم على أن الإمامة لا تصح إلا في قريش وقولُ سعد بن عبادة لأبي بكر وعمر عند الاحتجاج بهذه الأخبار وادّكارِه بها : «نحن الوزراء وأنتم الأمراء» ؛ فثبت أن الحق في اجتماعها وأنه لا مُعْتَبَرَ بقول ضِرارٍ وغيره ممن حدث بعد هذا الاجماع .

وأما ما يدل على أنه يجب أن يكون من العلم بمنزلة ما وصفناه فأمور : منها إجماع الأمة على ذلك ممن قال بالنص والاختيار . ومنهـا أنه الذى يولى القضاة والحكام ويَنْظُرُ فى أحكامهم وما يوجب صَرْفَهم وجُرْحَهم ونَقْضَ أحكامهم ؛ ولن يملك علمه بذلك وتمكّنه منه إلا بأن يكون كهم فى العلم أوفوقهم . ومنها إجماع الأمة على أن للإمام أن يباشر القضاء والأحكام بنفسه ، ولا يستخلف قاضياً مهما استغنى بنفسه ونظره ؛ ولن يصلح للحكم إلا من صلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين ؛ فصح بذلك ما قلناه .

وأما ما يدل على أنه لا بد أن يكون من الصرامة وسكون الجأش وقوة النفس والقلب بحيث لا تَرُوعُه إقامة الحدود ولا يهوله ضرب الرقاب وتناول النفوس فهو أنه إذا لم يكن بهذه الصِّفَةِ قَصَّرَ عما لأجله أُقيم من إقامة الحد واستخراج الحق وأضر فَشَلُهُ فى هذا الأمر بما نُصِبَ له .

وأما ما يدل على وجوب كونه عالما بأمر الحرب وتدبير الجيوش وسد [٧١ ظ] الثغور وحماية البيضة وما يتصل بذلك من الأمر فهو أنه إذا لم يكن عالما بذلك ، لَحِقَ الخَلَلُ فى جيشه وتمدى الضرر بجهله بذلك إلى الأمة وطمع فى المسلمين عدوهم وكثر تغالبهم ووقفت أحكامهم وأدى ذلك إلى إبطال ما أُقيم لأجله ؛ فوجب بذلك ماقلناه .

وأما ما يدل على أنه يجب أن يكون أفضلهم ، متى ما لم يكن هناك عارض يمنع من إقامة الأفضل ، فالأخبار المتظاهرة عن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فى وجوب تَقْدِمَةِ الأفضل ؛ ومنها قوله صلى الله عليه ؛ « يَؤُمُّ القَوْمَ أَفْضَلُهم » ، وقوله : « أئمتكم شفعاؤكم ، فانظروا بمن تستشفعون » ، وقوله فى خبر آخر : « أئمتكم شفعاؤكم إلى الله ، فقدموا خَيْرَكم » وقوله : « من تقدم على قوم من المسلمين ، يرى أن فيهم من هو أفضل منه ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين » ، فى أمثال هذه الأخبار مما قد تواترت على المعنى ، و إن اختلفت ألفاظها.

وقد اتفق المسلمون على أن أعظم الإمامة الإمامةُ الكبرى ، وأن إمام الأمة الأعظم له أن يتقدم فى الصلاة ؛ فيجب لأجل ذلك أجمع أن يكون أفضلهم .

و يدل على ذلك أيضاً إجماع الأمة فى الصدر الأول على طلب الأفضل ، وتمثيلهم بين أهل الشورى ، وقَوْلُ عبد الرحمن : « لم أرَهم يعدلون بعثمان أحداً » ، وقول أبى عبيدة لعمر ،

حين قال : « مُدَّ يدك أبايع لك » ، : « أتقول هذا وأبو بكر حاضر ؟ والله ما كان لك فى الإسلام بَهّةٌ غيرها » ، وتَرْكُ الكافة الإنكارَ عليه ، وقَبُولُ عُمَرَ لهذا منه ، وإضرابُه عن مراجعته ؛ وإنما استجاز عُمَرُ قبول ذلك خشية الفتنة وأن لا تستقيم الأمة على أفضلها ؛ ولذلك قال : « وَقَى اللهُ شرَّها » .

وأما ما يدل على جواز العقد للمفضول وترك الأفضل لخوف الفتنة والتَّهارُج فهو أن الإمام إنما يُنْصَبُ لدفع العدو وحماية البيضة وسد الخَلَلِ وإقامة الحدود واستخراج الحقوق ؛ فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهَرْجُ والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الأحكام والحقوق وطمع عدو المسلمين فى اهتضامهم وتوهين أمرهم ، صار ذلك عذراً واضحاً فى العدول عن الفاضل إلى المفضول . ويدل على ذلك عِلْمُ عمر ، رضى الله عنه ، وسائر الصحابة والأمة بأن فى الستة فاضلا ومفضولا ، وقد أجاز العقد لكل واحد منهم ، إذا أدى إلى صلاحهم وجَمْعِ كلمتهم من غير إنكار أحد عليه ذلك ؛ فثبت أيضاً ما قلناه .

وأما ما يدل على أنه لا يجب أن يكون من بنى هاشم دون غيرها من قبائل قريش فهو أن ظاهر الخبر لا يقتضى ذلك ، ولا العقل يوجبه ؛ وظاهر قوله ، صلى الله عليه ، : « الأئمة من قريش » يوجب [٧٢ و] كونها شائعة فى سائرهم . فإن قال قائل : هلا قلتم إنها تجوز فى موالى قريش ؛ لقول النبى ، صلى الله عليه : «موالى القوم منهم» ؟ قيل له : هذا إنما قاله مجازاً واتساعاً وتألُّفاً للموالى وإكراماً لهم . ومُطْلَقُ قوله « من قريش » يوجب أن يكون من الصميم دون الموالى .

وأما ما يدل على أنه لا يجب أن يكون معصوما عالما بالغيب ولا بجميع الدين حتى لا يَشِذَّ عليه منه شىء ، فهو أن الإمام إنما يُنْصَبُ لإقامة الأحكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول ، صلى الله عليه ، وقد تقدم علمُ الأمة بها ، وهو فى جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها ؛ وهى من ورائه فى تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه ، إذا وجب عليه ، وخلعِه والاستبدال به ، متى اقترف ما يوجب خلعه ؛ فليس يحتاج مع ذلك إلى أن يكون معصوما ، كما لا يحتاج أميرُه وقاضيه وجابى خَرَاجِهِ وصدقاته وأصحاب مسائله وحرمه إلى أن يكونوا معصومين ؛ وهو فليس يلى بنفسه شيئاً أكثر مما يليه خلفاؤه من هذه الأمور . فإن قالوا :

فهو المُوَلِّى لخلفائه ؛ فيجب أن يكون لذلك معصوما من الخطأ ، قيل لهم : وكذلك أمراؤه وقضاته وعُمّالُ خراجه يُوَلُّونَ خلفاءهم ، فيجب أن يكونوا لذلك معصومين .

ويدل على هذا اعْتِرافُ الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين وتَرْكُ إنكار الأمة [أ]و واحد منهم تولى الأمر مع اعترافهم بنفى العصمة عنهم . هذا أبو بكر يقول : « أطيعونى ما أطعت الله ؛ فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم » إلى قوله : « لا أُوثِرُ فى أشعاركم وأبْشارِكُم » ؛ وهذا عمر يقول : « رحم الله امرءا أهدى إلينا عيوبنا » و « لولا علىّ لهلك عمر » و « لولا معاذ لهلك عمر » ؛ وهذا عثمان يقول : « أحَلَّتْهما آية وحرمتهما آية » ، يعنى فى الجمع بين الأختين بِمِلْكِ اليمين ؛ وهذا علىّ يرى الرأى ثم يرجع عنه ، كالذى قيل له فى بيع أمهات الأولاد : « أجمع رأيى ورأىُ عمر على ألا يُبَعْنَ ، وقد رأيت بيعهن » ويسأل عن مسائل فى الأحكام ويطلب الروايات كطلبهم ، ويقول فيما بُلِىَ به من الحَرْبِ والهَرْجِ وتشتت الآراء عليه :

لقد زَلَّتْ زلة لا أعتـذر سوف أكِيسُ بعدها وأنْشَمِرْ
وأجْمَعُ الرأى الشَّتِيتَ المُنْتَشِرْ

وفى غـير ذلك ممـا حكى عنـه مما تُقِرُّ الشيعة أنه ليس بصواب فى الدين ، كفِعْلِ التحكيم وبيعه السَّبْىَ على مَصْقَلَةَ بن هبيرة واحتماله المال وتوليته من خان الله والمسلمين وخانَه ولِحَقَ بالمنابذين له والخارجين عليه وادِّعائهم فى ذلك التَّقِيَّةَ ، ومع ما أعْلَمَه النَّبِىُّ ، صلى الله عليه ، بما يَؤُول الأمر إليه . وهذا باطل متروك بالظاهر [٧٢ ظ] المعلوم ، وإن كان هذا أجْمَعُ ليس بخطأ من فعله عندنا لمـا قد بيناه فى غير هذا الـكتاب .

باب ذكر ما أقيم الإمام لأجله

فإن قالوا : فهل تحتاج الأمة إلى علم الإمام وبيان شىء خُصَّ به دونهم وكَشْفِ ما ذهب علمه عنهم ؟ قيل لهم : لا ؛ لأنه هو وهم فى عِلْمِ الشريعة وحكمها سِيَّان . فإن قالوا : فلماذا يُقامُ الإمام ؟ قيل لهم : لأجل ما ذكرناه من قبل من تدبير الجيوش وسد الثغور ورَدْعِ الظالم والأخذ للمظلوم وإقامة الحدود وقَسْمِ الفَىْءِ بين المسلمين والدفع بهم فى حَجِّهِم

وغزوهم ؛ فهذا الذى يليه ويُقامُ لأجله ؛ فإن غَلِطَ فى شىء منه أو عدل به عن موضعه ، كانت الأمة من ورائه [لتقويمه] والأخذِ له بواجبه .

باب ذكر مايوجب خلع الامام وسقوط فرض طاعته

إن قال قائل : ما الذى يوجب خلع الإمام عندكم ؟ قيل له : يوجب ذلك أمور : منها كفرٌ بعد الإيمان ، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك ، ومنها عند كثير من الناس فِسقُهُ وظُلْمُه بغَصْبِ الأموال وضرب الأبشار وتَنَاوُلِ النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود .

وقال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث : لا ينخلع بهذه الأمور ولا يجب الخروج عليه ؛ بل يجب وعْظُهُ وتخويفُهُ وترك طاعته فى شىء مما يدعو إليه من معاصى الله . واحتجوا فى ذلك بأخبار كثيرة متظاهرة عن النبى ، صلى الله عليه ، وعن الصحابة فى وجوب طاعة الأئمة ، وإن جاروا واستأثروا بالأموال ، وأنه قال ، عليه السلام : « اسمعوا وأطيعوا ولو لعَبْدٍ أجْدَع ، ولو لعبد حبشى ، وصلوا وراء كل برٍّ وفاجر » وروى أنه قال : « أطعهم ، وإن أكلوا مالك وضربوا ظهرك ، وأطيعوهم ما أقاموا الصلاة » فى أخبار كثيرة وردت فى هذا الباب . وقد ذكرنا ما فى هذا الباب فى كتاب « إكفار المتأولين » وذكرنا ما رُوِىَ فى معارضتها ، وقلنا فى تأويلها بما يُغْنِى الناظر فيه ، إن شاء الله .

ومما يوجب خلع الأمام أيضاً تطَابُقُ الجُنُونِ عليه وذهاب تمييزه وبُلُوغُه فى ذلك إلى مُدَّةٍ يضر المسلمين زوالُ عقله فيها أو يُؤْذِنُ باليأس من صحته . [٧٣ و] وكذلك القول فيه إذا صَمَّ أو خَرِسَ وكبر وهرم أو عرض له أمر يقطع عن النظر فى مصالح المسلمين والنهوض بما نُصِبَ لأجله أو عن بعضه ؛ لأنه إنما أقيم لهذه الأمور ، فإذا عَطّل وجب خَلْعُه ونَصْبُ غيره . وكذلك إن حَصَلَ مأسوراً فى يد العــدو إلى مدة يُخافُ معها الضرر الداخل على الأمة ويُوأسُ معها من خلاصه ، وجب الاستبدال به ؛ فإن فُكَّ أسره أو ثاب عقله أو برىء من مرضه وزَمانَتِهِ ، لم يَعُدْ إلى أمره ، وكان رعية للوالى بعده ؛ لأنه عُقِدَ له عند خلعه وخروجه من الحق ، فلا حق له فيه .

وليس مما يوجب خلع الإمام حدوث فَضْلٍ فى غيره ويصير به أفضل منه ؛ وإن كان

لو حصل مفضولا عند ابتداء العقد ، لوجب العدول عنه إلى الفاضل ؛ لأن تزايد الفضل فى غيره ليس بحَدَثٍ منه فى الدين ولا فى نفسه يوجب خلعه . ومثل هذا ما حكيناه عن أصحابنا أن حدوث الفسق فى الإمام بعد العَقْدِ له لا يوجب خلعه ؛ وإن كان مما لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبَطَلَ العَقْدُ له ووجب العدول عنه . وأمثال هذا فى الشريعة كثيرة . ألا ترى أنه لو وجد المتيمم الماء قبل دخوله فى الصلاة لوجب عليه التوضؤ به ؛ ولو طرأ عليه ، وهو فيها ، لم يَلْزَمْه ذلك ؟ وكذلك لو وجبت عليه الرَّقَبَةُ فى كَفَّارَتِه وهو موسر ، لم يُجْزِه غيرها ؛ ولو حدث اليسار بعد مضيه فى شىء من الصيام ، لم يَبْطُلْ حكم صيامه ، ولا يلزمه غير ما دخل فيه ؛ فى أمثال لهذا كثيرة . وكذلك حكم القول فى حدوث الفضل على الإمام بعد العقد له .

باب الكلام فى إمامة أبى بكر ، رضى الله عنه

إن قال قائل : ما الدليل على إثبات إمامة أبى بكر ، وأن العقد له وَقَعَ موقعاً صحيحاً ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنه بصفة من يصلح للإمامة وزِيادَة عليها بما سنصفه فيما بعد ، إن شاء الله تعالى ، وأن العاقدين له الأمرَ يوم السقيفة من أفاضل أهل الحل والعقد ممن يَصْلُحُ أيضاً لإمامة المسلمين والتقدم عليهم ، وهم عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح بمحضر من بَشِيرِ بن سعد وأُسَيْدَ بن الحُضَيْر وعمران بن الحُصَيْن وغيرهم من الأنصار ومن حضر من المهاجرين ، وأن هذا العقد وقع بمحضر من جمهور الأمة وأهل القِدْوَةِ منهم ولم ينكره منكر ولا قدح فيه قادح ، بل تتابعوا على البَيْعَةِ من ساعتهم و بقية يومهم ، وأذعنت له الأنصار وانقادت بعد خلافها وغلطها فيه المتفق عليه ؛ لأنها أرادت إخراج الأمر عن قريش ونَصْبَ إمامين فى وقت واحد ؛ وقال الحُبابُ بن المنذر منهم : [٧٣ ظ] « منا أمير ومنكم أمير » ؛ وهذا غلط حاولوه باتفاق المسلمين ؛ فلو أقاموا عليه وخالفوا أبا بكر بعد عَقْدِ من عَقَدَ له الأمر ، لوجب أن يكونوا فى ذلك آثمين ولوجب حربهم وقتالهم إلى أن يرجعوا عن البَغْيِ وشق العصا ؛ لأن العقد قد تم لمن حضر وعَقَدَ ، وقد دللنا على ذلك من قبل ، فلا نحتاج فى إثبات امامة أبى بكر إلى وقوع الإجماع عليها ، ولا نستضر ولا نَسْتَوْحِشُ من خلاف مخالف فيها ، غير أن الله قد وقى كل أحد من المسلمين فى ذلك الوقت مُوَافَقَةَ

هذه المعصية وَوَفَّرَ دواعي الصحابة على ذلك وجمع همتهم على طاعته والإذعان للحق الذي لزمهم الانقياد له .

وليس يجوز لمسلم اتقى الله أن يُضِيفَ إلى على بن أبى طالب ، عليه السلام ، والزُّبَيْر ابن العَوَّامِ التَّأَخُّرَ عن بيعته بأخبار آحادٍ واهية مجيئها من ناحية متهومة ؛ لأن تأخرهم عن البيعة مع ما وصفناه من صحتها وثبوتها ضرب من الإثم والعصيان ؛ وليس يمكن إضافة معصية إلى الصحابة بمثل هذا الطريق ، لاسيما إذا رووا مع ذلك أن أبا بكر ، عليه السلام ، كان يدعوهم إلى الطاعة ولزوم الجماعة ويُحرِّمُ عليهم تأخرهم ولا يُسَوِّغهم ذلك ؛ وكذلك يجب أن يُنْفَى عن عبد الله بن مسعود إخراجُه المُعَوِّذَتَيْنِ من المصحف ومخالفته الجماعة وكُلُّ أمر روى عن الصحابة فيه تأثيم وقذف بعصيان ، فيجب أن نُبْطِلَه وننفيه إذا ورد ورودَ الآحاد ؛ لأن من ثَبَتَ إيمانه وبرُّه وعدالته لا يُفَسَّق بأخبار الآحاد .

وعلى أنا نعلم بواضح النظر كَذِبَ من ادعى تأخُّرَ على والعباس والزُّبَيْرِ ؛ لأن مثل هذا الخطب الجسيم فى مثل هذا الأمر العظيم يجب إشهاره وظهوره ، وأن ينقَلَ نقل مثله : فكيف حفظت الأمة بأسرها وعلمت مخالفة علىٍ لأبى بكر وغيره من الصحابة فى حكم أم الولد والتوريثِ ، الذى إنما تعلمه الخاصة ، وذهب عنها عِلْمُ تأخره وتأخر الزبير عن البيعة ، حتى لا يَرِدَ إلا وروداً شاذاً ضعيفاً ، وتكون الأخبار الكثيرة فى معارضته ومناقضته ؛ والعادة جارية بلزوم مثل هذا للقلوب، وإطلاق الألسن بذكره واشتهاره وإظهاره دون طَيِّه وكتمانه والسهو عنه والإغفال له ؟ وإن هذا من العجب العجيب الذى لا يذهب فساده على ذى تحصيل . هذا على أن حرصنا إنما هو على نَفْى الشَّيْنِ والعار وإضافة العصيان عن جلة الصحابة وعِلْيَتِها بالتأخر عن بيعة قد لزمهم الانقياد لها والخنوع لصاحبها ؛ فإن أَبَوْا ذلك ولم يقنعوا إلا بتصحيح الخلاف منهم ، قلنا لهم : فهذا إذاً من ذنوبهم ، وما نرجو أن يغفره الله لهم ، وحاشا للصحابة من ذلك .

على أنه لا نعرف [٧٤ و] أحداً روى تأخر علىٍّ والزُّبَيْرِ عن البيعة أياما إلا وقد رُوِى عنه فى هذه القصة رجوعهما إلى بيعته ، ودخولهما فى صالح ما دخل فيه المسلمون ، وأنهما قالا : « لا تثريب يا خليفة رسول الله ! ما تأخرنا عن البيعة إلا أنا كرهنا ألا ندخل فى المشورة » . وأنهما وصفا من فضله وسابقته ، وأنه صاحب الغار ، فى كلام طويل

فإن قال [قائل] : وما الدليل على أن أبا بكر كان بصفة ما ذكرتم من صلاحه لإمامة المسلمين واجتماع خلال الأئمة وآلتهم فيه ؟ قيل له : الدليل على ذلك سَبْقُه إلى الإيمان والجهاد فى سبيل الله بماله ونفسه ، وإنفاقُه على الرسول ماله ، وإينامُه له فى الغار بنفسه ، وتعاظم انتفاع النبى ، صلى الله عليه وسلم ، بدعوة من دعاه إلى الإيمان وإسلام من أسلم باستدعائه ، و بنائه مسجداً يدعو فيه إلى الإيمان وتصديق الرسول ، حتى قال الناس : من آمن بدعاء أبى بكر أكثر ممن آمن بالسيف ؛ فمنهم عثمان وطلحة والزبير وغيرهم من عِلْيَةِ الصحابة ، رضى الله عنهم ؛ و إنما أرادوا أكثر قوة ومُنَّة لا أكثر عدداً ممن آمن بالسيف ، وشراؤه المعذبين فى الله كبلال وعامر بن فُهَيْرة ، ومناضلته المشركين ، وقوله لمثل سهيل بن عمرو ، لما جاء مصالحا عن قريش ، حيث قال للنبى ، صلى الله عليه : ما أرى حولك إلا من لو عضه الحديد أو قرُبَتْ الخيل لأسلَمَك ، فقال له : « اسكت ؛ عَضِضْتَ بِبَظْر اللاتِ ! أنحن نُسْلِمُه ؟ » ، وكونه مع النبى ، صلى الله عليه ، يوم بدر فى العريش ، وتخصصه له مع العلم بأنه لا يَرْكَن فى مثل تلك الحال إلا إلى ذِى مُنَّة ورأىٍ و بصيرة وغناء — وقد دلّ على هذا بقوله للأعرابى حيث قال له : « إنك ضنين بصاحبك هذا ، وقد استحرّ القتل فى أصحابك » ، فقال له : « إن الله أمرنى أن أتخذه خليلا أو جليساً أو أنيساً » وما هذا معناه من اللفظ ، هذا مع علمنا ضرورة بأنه كان معظّماً فى الجاهلية قبل الإسلام ، ومن أهل الثروة والجاه منهم ، وممن تجتمع إليه العرب وتسأله عن أيام الناس والأنساب والأخبار ، ففارق ذلك أجمع إلى الذلّ والصَّغَار والصبر على أذية أهل الكفر ، وعلمنا ضرورة بأن النبى ، صلى الله عليه ، كان يعظمه و يشاوره ، و يخلى له مجلساً عن يمينه لا يجلس فيه غيره ، وبما رُوِى من الجهات المشهورة مما قاله ، عليه السلام فيه ، نحو قوله : « اقتدوا باللّذَيْن من بعدى : أبى بكر وعمر » ، و « إنهما من الدين بمنزلة الرأس من الجسد » ، و « ما نفعنى مالٌ ما نفعنى مال أبى بكر » ، و « إنى بُعثت إلى الناس كلهم فقالوا : كذبت ، وقال أبو بكر : صدقت » فسُمى لأجل ذلك صِدِّيقاً وغَلَبَ على اسمه وكنيته واسم أبيه ، و إلى غير [٧٤ ظ] هذه الأخبار مما قد قد بسطنا طَرَفاً من ذكرها فى غير هذا الكتاب .

وقد كان أهل الكفر يعرفون هذا من أمره ويعرفون تَقَدُّمَه فى الجاهلية ثم فى الإسلام وعند النبى ، صلى الله عليه : ولهذا صاح أبو سفيان بأعلى صوته عند تزاحف

الصفوف : «أين أبو بكر بن أبي قُحَافَةَ ؟ أين عمر بن الخطاب ؟ يَوْمٌ بيَوْمٍ ! » ، فى كلام طَوِيلٍ ؛ ولم يُنَادِ بغيرهما ؛ ولهذا كان النبي ، صلى الله عليه ، يُقَدِّمُه فى الشهادة عليه فى عهوده وكتب صُلْحِه ويكتب : «شهد عبد الله بن أبي قُحَافَةَ وعمر بن الخطاب وفلان وفلان» ؛ وهذا مما يُعْلَمُ ضَرُورَةً ولا يمكن دفعه .

غير أن الشيعة تَزْعُمُ أن رسول الله ، صلى الله عليه ، كان مُمْتَحَناً به و بعمر على نِفاقٍ لهما وتَقِيَّةٍ منهما . وهذه أَمَانِيُّ دونها خَرْطُ القتاد وذَهَابُ الأنفس حَسَرَاتٍ ؛ ولولا علم النبي ، صلى الله عليه ، بفضل سبقه وهجرته وعلمه ، لم يَأْتَمَّ به ولم يقدمه عليهم فى مرضه ويُعظِّمْ الأمر فى بابه ويقول : « يأبى الله ورسوله والمسلمون إلا أبا بكر » ، وقوله لحَفْصَةَ وعائشة : « إنكن صواحبات يوسف » ؛ ولولا شدة تعلق هذا الأمر بأبى بكر وتخصصه بالفضل فيه وخشية الإثم فى تقدم غيره ، لم يقل : « إنكن صواحبات يوسف » و « يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر » . والأمر الذى الْتُمِسَ منه أمر سائغ ليس بإثم فى الدين ؛ لأن فضل السن فقط وما جرى مجراه لا يوجب التحذير بهذا القول . هذا وهو ، عليه السلام ، يقول : « يَؤُمُّ الناسَ خَيْرُهم » و « أئمتكم شفعاؤكم إلى الله ، فانظروا بمن تستشفعون » ، ويقول : « من تَقَدَّمَ على قوم من المسلمين وهو يرى أن فيهم من هو أفضل منه ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين » .

وأما دعوى الشيعة أنه خرج فعزله ودفعه عن موضعه وأنكر تقديمه وأعظمه ، فمن جنس التُّرَّهات والأمانى الكاذبة ؛ لأن مثل هذا لو كان ، لعلمناه ضَرُورَةً ، كما علمنا أن أبا بكر تقدم ضرورة ؛ وإنما اخْتُلِفَ فى أن أبا بكر صلى بالنبي ، صلى الله عليه ، أو صلى به النبي ، صلى الله عليه ، صلاة واحدة ذُكِر ذلك فيها وصلى بهم بقية أيام مرض رسول الله ، صلى الله عليه . وروى الثَّبْتُ الثقات أن النبي ، صلى الله عليه ، قال : « ما من نبي يموت حتى يؤمه رجل من قومه » ؛ وأن أبا بكر أم رسول الله ، صلى الله عليه ، وهذا هو الذى عناه أبو بكر بقوله : « وليتكم ولست بخيركم ؛ إني وليتكم الصلاة ورسول الله ، صلى الله عليه ، حاضر » ؛ ولعمرى إنه لا يجوز أن يكون خير قوم فيهم رسول الله ، صلى الله عليه ؛ فلا مُغْتَبَرَ فى هذا الأمر العظيم بتلفيق المخانفين وتمنيهم الأباطيل وتَعَلُّقِهِم بروايات تَرِدُ [٧٥و] خاصة منهم ولهم لا يعلمها غيرهم .

على أنه لو يُعلم جميع هذا من حاله ، ولم يتقدم له شيء مما ذكرناه من فضائله ومناقبه لكان ما ظهر منه بعد موت النبي ، صلى الله عليه ، من العلم والفضل والشدة في القول والفعل وتحصيل ما ذهب على غيره دِلالةً على اجتماع خلال الفضل والإمامة فيه ؛ بل لو لم يدلّ على ذلك من أمره إلا ما ظهر منه من التثقيف والتقدم والتشدد وسد الخلل وقَمْعِ الرِّدَّة وأهلها في أيام نظره ، لكان في ذلك مَقْنَعٌ لمن وُفِّقَ لرشده .

فأول ما ظهر من فضله وتسديد رأيه إعلام الناس موت رسول الله ، صلى الله عليه ، وكَفُّه عمر وغيره ممن تشتتت آراؤهم في موته وفَجِئَتْهم المصيبة بموته ، وما كان من قوله وفعله في ذلك . وقالت عائشة وغيرها من الصحابة : « إن الناس أُفْحِمُوا ودَهِشوا حيث ارتفعت الرَّنَّةُ وسَجِّي رسول الله ، صلى الله عليه ، الملائكةُ بثوبه ، وذَهِلَ الرجال ، فكانوا كأجرام انتَخِبَتْ منها الأرواح وحولهم أطواد من الملأ ، فكذب بعضهم بموته ، وأُخْرِسَ بعضهم فما تكلم إلا بعد الغد وخَلَّطَ آخرون ولاثوا الكلام بغير بيان ، وبقي آخرون ومعهم عقولهم ؛ فكان عمر ممن كذب بموته ، وعليٌّ في من أُقْعِدَ ، وعثمان في من أُخْرِسَ ؛ وخَرَجَ مَن في البيت ، ورسول الله ، صلى الله عليه ، مُسَجًّى ، وخرج عمر إلى الناس فقال عمر : «إن رسول الله ، صلى الله عليه ، لم يمت ، وليرجعنه الله ، وليقطعن أيدياً وأرجلا من المنافقين يتمنون لرسول الله ، صلى الله عليه ، الموت ؛ وإنما واعد ربه كما واعد موسى ، وهو آتيكم» .

وأما عليٌّ ، فإنه قَعَدَ فلم يبرح من البيت ؛ وأما عثمان ، فجعل لا يكلم أحداً ، يؤخذ بيده فيذهب ويُجاء به ، حتى جاء الخبر أبا بكر وتواتر أهل البيت إليه بالرسل فلقيه أحدهم بعد ما مات ، صلى الله عليه ، وعيناه تهملان وغُصَصُه ترتفع كقِطَعِ الجِرَّةِ ، وهو في ذلك جَلْدُ العقل والمقالة حتى دخل على رسول الله ، صلى الله عليه ، فأكبَّ عليه وكشف عن وجهه ومسحه وقبل جبينه وخديه وجعل يبكي ويقول : « بأبي أنت وأمي ونفسي وأهلي ، طبتَ حياً وميتاً ، وانقطع بموتك ما لم ينقطع بموت أحد من الأنبياء والنبوة ، فعَظُمْتَ عن الصفة المصيبة ، وجَلَلْتَ عن البكاء ، وخَصَصْتَ حتى صرت مسلاةً وعَمَمْتَ حتى صرنا فيك سواء ؛ ولولا أن موتك كان اختياراً منك ، لجدنا لموتك بالنفوس ، ولولا أنك نهيت عن البكاء لأنفدنا عليك ماء الشؤون : فأما ما لا نستطيع [٧٥ ظ] نفيه عنا فكَمَدٌ وإدناف يتحالفان لا يبرحان . اللهم فأبْلِغْه عنا : اذكرنا يا محمد عند ربك ، ولنكن مِنْ

بالِكَ ؛ فلولا ما خَلَّفتَ من السكينة ، لم نَقُمْ لما خلّفته من الوَحْشَةِ . اللهم أبلغ نبيك عنا واحفظه فينا » . ثم خرج لما قضى الناس عبراتهم وقام خطيباً ، فخطب فيهم خطبة جُلُّها الصلاة على النبي محمد ، صلى الله عليه ، فقال فيها : « أشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وخاتم أنبيائه ، وأشهد أن الكتاب كما أُنزل ، وأن الدين كما شرع ، وأن الحديث كما حدّث ، وأن القول كما قال ، وأن الله هو الحق المبين » فى كلام طويل ؛ ثم قال : « أيها الناس ! من كان يعبد محمداً ، فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله ، فإن الله حى لا يموت ؛ وإن الله قد تقدم إليكم فى أمره ، فلا تَدَعُوه جزَعاً ، وإن الله قد اختار لنبيه ما عنده على ما عندكم وقبضه إلى ثوابه وخَلَّفَ فيكم كتابه وسنة نبيه فمن أخذ بهما ، عرف ، ومن فرق بينهما ، أنكر . « يأيها الذين ءامنوا كونوا قوامين بالقسط [شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً] »(١) ، ولا يَشْغَلَنَّكُم الشيطان بموت نبيكم ولا يَفْتِنَنَّكم عن دينكم وعاجلوا الشيطان بالخِزْى تُعجزوه ولا تَسْتَنْظِرُوه فيَلْحَقَ بكم» ، فلما فرغ من خطبته قال : « ياعمر ، أأنت الذى بلغنى أنك تقول على باب نبى الله : « والذى نَفْسُ عُمَرَ بيده ما مات رسول الله ! » ؟ أما علمت أن نبى الله قال يوم كذا كذا وكذا ، وقال الله فى كتابه : « إنك ميِّتٌ وإنهم ميتون »(٢) ؟ فقال : « والله لكأنى لم أسمع بها فى كتاب الله قبل الآن لِما نَزَلَ بنا ؛ أشهد أن الكتاب كما أنزل ، وأن الحديث كما حَدَّثَ ، وأن الله حى لا يموت ، وإنا لله وإنا إليه راجعون ، صلوات الله على رسوله ، وعند الله نحتسب رَسُولَه » ؛ ثم جلس إلى أبى بكر . وقد كان العباس قال لهم : « إن رسول الله ، صلى الله عليه ، قد مات ؛ وإنى قد رأيت فى وجهه ما لم أزل أعرفه فى وجوه بنى عبد المطلب عند الموت » ؛ فلم يرجعوا لقوله حتى كان من أبى بكر ما ذكرنا ، فرجعوا صابرين محتسبين بقوة نفس وسكون جأش فى الدين : ولو لم يظهر منه غير هذا الفعل لكان كافياً فى العلم بفضله وما هو عليه من اجتماع ما هو مُفْتَرِقٌ فى غيره .

ثم ما كان من إنفاذه جيش أسامة ومخالفته للكافة فى ترك إنفاذه مع شدة خوفهم من الظفر من عدوهم وقولهم : إن هذا الجيش فيه الحامية من نقباء المهاجرين والأنصار ؛ وأهلُ الرِّدَّةِ

(١) ٤ : ١٢٥ (٢) ٣٩ : ٣٠

قد أطلعوا رؤوسهم وساقبوا المدينة ، فانتظرْ بإنفاذه انكشافَ الرِّدَّة ، — فقال : « والله لأن أخِرَّ من السماء فتَخَطَّفَنى الطير وتنهشنى السباع أحب إلى من أن أكون أول حالٍّ لعقد عقده رسول الله ، صلى الله عليه ؛ أنفذوا جيش [٧٦ و] أسَامَةَ » . ونادى مناديه بخروجهم وسأل نقباء المهاجرين والأنصار عمر أن يسأل أبا بكر أن يصرف أسامة و يولى من هو أسن وأدرب بالحرب منه ، فسأله عمر ذلك ، فوثب إليه وأخذ لحيته بيده فهزّها وقال : « ثكلتك أمك يا ابن الخطاب وعدمتك ، أيوليه رسول الله ، صلى الله عليه ، وتأمرنى أن أصرفه ؟ والله لا يكون ذلك أبداً » ؛ فأمرهم بالخروج وشيعهم أبو بكر حافياً والعباس معه ومن بقى من الصحابة فى المدينة ؛ فما زال يدعو لهم و يأمر العباس بالتأمين على دعائه ، وأسامة يقول : « إما أن تركب يا خليفة رسول الله أو أنزل » ، وهو يقول : « لا والله لا أركب ولا تنزل ، وماذا على أن تَغْبَرَّ قدماى فى تشييع غازٍ فى سبيل الله تعالى » . فنفذ الجيش وفتح الله لهم وغنم ورجع فى نيف وستين يوماً ولَقِىَ بهم أهل الرِّدَّةِ .

ثم ما كان منه فى قتال أهل الردة ، وسده ثَلْمَ المدينة ، وخروجه لمناضلتهم بنفسه ومن معه حتى دفعهم قبل عود جَيْشِ أسامة ، ونداؤه فى المدينة ألا يُؤْوِىَ أحدٌ أحداً من رسل أهل الردة لما وفَدُوا إليه الوفود يسألونه الصلح على ترك الزكاة ، وقوله لما سألوه رفع السيف عنهم وأذعنوا بأداء الزكاة : « لا والله أو يقولوا إن قتلاهم فى النار وقتلانا فى الجنة » ، ثم إنفاذُه خالد بن الوليد ومن معه من الجيوش إلى أهل الردة ومسيلمة ومن باليمامة من دعاة الكفر حتى أبادهم واستأصل خضراءهم وأيد الله به الدِّينَ وكشف الغُمَّةَ وأزال الكُرْبَةَ ورد الحق إلى نصابه وانحسرت بيُمْنِه الفتنة وضعفت مُنَّةُ أهل الكفر وفشلوا قبل لقاء عسكره حتى قال قائلهم المشهور شعرُه :

ألا عَلِّلَانِى قَبْلَ جيش أبى بكر لعل منايانا قَرِيبٌ وما ندرى
لعل جيوش المسلمين وخالداً سيطرقنا قبل الصباح من البر

فصبَّحتهم الخيْلُ . قال الراوى : فكان رأس هذا الشاعر أوَّلَ رأس رُمِىَ به تَدَكْدَكَ فى باطِنَةِ الجَمْرِ .

فكيف لا يصلح من هذه صفته لإمامة الأمة ؟ هذا مع ما ظهر من علمه ، وانتدابه لجمع القرآن ، وأنه لم يتلعثم فى حُكْمٍ نزل فى أيام نظره ولا رجع عنه ، وقد جلس مجلس النبىّ

وخَلَفَه فى أُمَّتِه . وإن ذلك لأمْرٌ عظيم ، ثم ما كان من عهده إلى عُمَرَ عنـد موته ، وتسديده فى رأيه ، وتنبيهه القَوْمَ على فضل رأيه ومكان نظره ما عَمَرُ بسبيله وما هو مخصوص به مما سنذكر طرفاً منه فى باب إمامته . وببعض هذه الأوصاف والخلال وتسديد التدبير والرأى والمقال يَصْلحُ ويستحق الإمامة .

فإن قالوا : وكيف يكون أبو بكر مُسْتَحِقاً لهذا الأمر مع اعترافه بأنه ممن يميل ويضل [٧٦ ظ] ويَزِلُّ وأنه غير معصوم ، حيث يقول : « ألا وإنى أكثركم شُغْلاً وأثقلكم حِمْلاً ؛ فإن اسْتَقَمْتُ فاتَّبِعونى ، وإن ملت فقوِّمونى ؛ أطيعونى ما أطَعْتُ الله فيكم ، وإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم » ؛ ومن سبيل الإمام أن يكون معصوماً ؟ قيل لهم : هذا غلط لما قد بيناه فى صدر هذا الكتاب من أنه لا يجب أن يكون الإمام معصوماً ؛ كما لا يجب عصمة أمرائه وقضاته وعماله وأصحاب جيوشه ومسائله ، إذ كانوا يَلُونَ من ذلك ما يَلِيه بنفسه ؛ وقد أوضحنا هذا بما نستغنى عن رده . وهذا الكلام الذى قاله من أدل الأمور على فضله وأداء الأمانة فيما تحمَّل والخوف من التقصير فيه ؛ وهو أدعى الأمور إلى الرضى به والاجتماع على طاعته .

فإن قالوا : فكيف يَسْتَحِقُّ أبو بكر هـذا الأمر وهو يعترف بأن له شيطاناً يعتريه ، حيث يقول فى هذه الخطبة : « ألا وإنَّ لى شيطاناً يَعْتَرِينى ؛ فإذا رأيتم ذلك ، فلا تقربونى : لا أُوثِّرُ فى أشعاركم وأبشاركم » ؛ وأقلُّ أحوال الإمام أن يكون عاقلا سليما من عوارض الشيطان ؟ يقال لهم : ليس على وجه الأرض ذو عقل يرى أن أبا بكر كان مجنوناً ومعترفاً فى هذا القول بالصَّرْعِ والغَلَبَةِ ؛ ولو كان على هذه الحال ، لما خفى أمره على الصحابة ولا تركوا بأسرهم دَفْعَه عن هذا الأمر والاحتجاج بأنه مجنون محتاج إلى العلاج دون الإمامةِ والمناظرة فيها وإقامة الحِجَاجِ ، وهذا جهل ممن بلغ إليه كُفينا مؤونة كلامه . وإنما قال ذلك أبو بكر مُخْبِرًا بأن الشيطان يوسوس له ويلقى إليه كما يوسوس فى صدور جميع الخلق وأنه ليس بمباين لهم فى هذا الباب ليتقوا وقت غضبه ووَسْوَسَتِه . وهذا رسول الله ، صلى الله عليه ، يقول : « ما من أحد إلا وله شيطان » ، قالوا : « ولا أنت يا رسول الله ؟ » قال : « ولا أنا ؛ إلا أن الله قد أعاننى عليه فأسْلَمَ » ، أفترى أن رسول الله ، صلى الله عليه ، أخبر فى هذا القول عن جنونه ، حاشاه من ذلك ، وجنون سائر الصحابة ؟ إن هذا الجهل عظيم واقتحام طريف

فإن قالوا : فكيف يكون أبو بكر مستحقاً لهذا الأمر وهو يقول فى هــذه الخطبة : « وَلِيتُــكم ولَسْتُ بخيركم » ؛ فأَلاَّعلم بذلك أن الأمر لمن هو خير منه ، وأنه ظالم فى استبداده به ؟ قيل لهم : فى هذا أجوبة كثيرة : فأولها أنه قال ذلك محتجاً على الأنصار وعلى من ظن أنه يتأخر عنه ؛ لأنه قد وَلِيَهم الصَّلاةَ ، ورسول الله ، صلى الله عليه ، حاضر ؛ ولعمرى إنه لا يجوز أن يكون خَيْرَ قوم فيهم رسول الله ، صلى الله عليــه ؛ فــكأنه قال : كيف لا أَلِيكم بعــد النبى ، صلى الله عليه ، وقد وَلِيتُــكم مع وجوده ، ولَسْتُ بخيركم إذ ذلك ؟ [٧٧ و] ومنها أنه يمكن أن يكون أراد بقوله : « وليتكم ولست بخيركم » أى [لست] بخيركم قبيلة وعشيرة ؛ ولأن بنى هاشم أعلى منه فى ذِرْوَةِ النسب لــكى يدلّهم بذلك على أن هذا الأمر العظيم ليس يُسْتَحَقّ بعلو النسب ، وأنه ليس بمقصور على بنى هاشم دون غيرهم من قريش بظاهر قوله ، عليه السلام : « الأئمة من قريش » . ويمكن أن يكون أراد بقوله : « وليتكم ولست بخيركم » أى ، إنه يجوز علىّ من السهو والغلط ووساوس الصدور وخواطر النفوس ما يجوز من السهو عليكم ، لــكى يدلّهم بذلك على فساد قول من زعم أن هذا الأمر لا يستحقه إلا الوافر المعصوم . ويمكن أن يكون أراد بقوله : « وليتكم ولست بخيركم » لولا أن الله فضلنى عليكم بحق الولاية فأوجب عليكم من طاعتى أن صرت إماماً وأسقط عنى فرض طاعتكم . ويمكن أيضاً أن يكون قد اعتقد أن فى الأمة أفضل منه إلا أن الــكَلِمَةَ عليه أَجْمَعُ والأُمَّةَ بنظره أَصْلَحُ ؛ لــكى يدلّهم على جواز إمامة المفضول عند عارض يمنع من نَصْبِ الفاضل ؛ ولهذا ما قال للأنصار وغيرهم : قد رضيت لــكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أحدهما : عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح ، وهو يعلم أن أبا عبيدة دونه ودون عثمان وعلىّ فى الفضل ؛ غير أنه قد رأى أن الكلمة تجتمع عليــه وتَنْحَسِمُ الفتنة بنظره ؛ وهذا أيضاً مما لا جواب لهم عنه .

فإن قالوا : كيف يكون أبو بكر مستحقا لهذا الأمر وهو يقول : «أقيلُونِى أقيلونى» ؟ قيل لهم : ليس فى استقالته من تحمل ثِقَلِ الإمامة لفضل دِينِهِ وخَشْيته وَوَرَعِه ما يُقْعِدُه عن استحقاقها ؛ وما ينبغى لفاضل عُرِضت عليه أن يظهر المسارعة إليها والسرور بها ؛ فإن ذلك مُلْقٍ له فى الظِّنَّةِ ومُوَرِّطٌ للقوم فى التُّهَمَةِ ؛ فما قال من ذلك إلى ما يقوله مثله فى الفضل والتقــدم ؛ ولو أقالوه وولوا غيره لــكان جائزاً . وقــد قال القائلون بالنص على إمامته : إنه إنما أراد بهذا القول

وبقوله « وليتكم ولست بخيركم » امتحانَ القوم ليَرَى من يقبل هذا القول ليعرف بذلك المطيع من العاصى وقابلَ النص عليه من الراد له فيُقَوِّمُه بما يُقَوَّم مثله به . قالوا : وهذا بمنزلة قول عمر لحُذَيْفَةَ لما قال إن رسول الله ، صلى الله عليه ، عَرَّفه المنافقين : « نشدتك بالله ! هل أنا منهم ؟ » فقال : « لا ، ولا أُخْبِرُ بعدك أحداً » ، وقد عَلِمَ أن عمر لم يشك فى إيمانه ، وأنه ليس بمنافق ، وأنه لو كان منافقا لكان يعلم ذلك من نفسه ، فلا معنى لاستعلامه حال نفسه من حذيفة ؛ وإنما قال ذلك امتحاناً ليعلم صدقه من كذبه ، وهذا أيضاً [٧٧ ظ] ليس ببعيد فى التأويل .

فإن قالوا : كيف يكون أبو بكر مستحقا لهذا الأمر وعمر يقول قولا ظاهرا على المنبر : « ألا إن بَيْعَةَ أبى بكر كانت فَلْتَةً وقى الله شرها » وأمر بقتل من عاد إلى مثلها بقوله فى هذا الخبر : « فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه » ؟ قيل لهم : ما شككنا فى شىء ؛ فإنا لا نشك وإياكم فى أن عمر لم يكن مجنونا ولا مُخَلِّطاً ؛ وهذا الكلام إنْ حُمِلَ على ما قلتم ، صار فى حكم الجنون من قائله ؛ لأن عمر كان يحتج على الناس فى إثبات إمامته والدعاء إلى طاعته والانقياد له فى الإمامة بعقد أبى بكر له الأمرَ وعَهْدِه إليه فيه ؛ وإذا كانت بَيْعَةُ أبى بكر باطلة يجب قتل صاحبها ومن عاد إلى مثلها ، وجب أن يكون عَهْدُه إلى عمر باطلاً كعهد أبى بكر وموجبا لقتل عمر وقتل من نظر فى أمور المسلمين بعدهم من إمام ؛ فكان يجب أن تقول له الصحابة : فأنت أيضا ممن يجب قتلك ولا يجب العمل على عهدك فى الشورى . وإنما قال هذا الكلام لَمّا عهد إليهم فى الشورى على المنبر ؛ وكان يجب أن يقال له أيضا : قد قلت فيمن هذا وصفه : وددتُ أن أكون شعرة فى صدره ، وما سابقته إلى خير قطُّ إلا سبقنى إليه ، وكان والله من خيرنا يوم توفى رسول الله ، صلى الله عليه ، وأمثال هذه الأقاويل . وهذا الاختلال لا يَتَّهِمُ عمرَ به إلا مُخَلِّطٌ جاهل .

فإن قالوا : فما معنى الخبر ؟ قيل لهم : إن عُمَرَ كان يعتقد أن أبا بكر كان أفضل الأمة ومُبَرِّزاً فيهم بالفضل وغير مُشْتَكِلِ الأمر ، وأنه كان يستحق أخذها بالمناظرة عليها ، وأن مَنْ بَعْدَه متقاربون فى الرتبة والفضل لا يستحقونها على ذلك الوجه ؛ ولذلك جعلها شورى فى ستة . وقوله « كانت فلتة » أى تمت على غير إعمال فكْرٍ ولا رَوِيَّةٍ . بل استوسقت وحده . وقوله « وقى الله شرها » . يعنى شرَّ الخلاف عليها وشقّ العصا عند تمامها ؛ فإنه

بعيد عنده أن يتم ذلك مع ما رأى من توائب الأنصار عليها و إطلاع الفتنة رأسها . وقوله « فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه » إنما أراد إلى مثل قول الأنصار وما حُكِيَ عن الأنصار من إرادتهم نصب إمامين فى وقت واحد بقولهم : « منا أمير ومنكم أمير » ولإخراجهم الأمر من قريش إلى غيرهم ؛ وهذان الأمران حرام فِعْلُهما فى الدين وجالبان الفتنة ؛ و إنما عَظَّمَ غَلَطَ الأنصار فيهما فقال لأهل الشورى وغيرهم لَمَّا عهد إليهم فيها : إن من عاد إلى مثل قول الأنصار فاقتلوه . و يمكن أن يكون أراد : من حاول أخذها بالمناظرة عليها و إظهار التقدم والتبريز بالفضل على وجه ما فعله أبو بكر وعُرِفَ [٧٨ و] ذلك من أمره فاقتلوه ؛ لأنه لم يَبْقَ فى هذه الأمة من هذه منزلته .

و إذا كان ذلك كذلك ، سَقَطَ ما تعلقوا به ، وصح بهذه الجملة إمامةُ أبى بكر ، رضى الله عنه و نَضَّرَ وجهه .

باب الكلام فى إمامة عمر ، رضى الله عنه

إن قال قائل : ما الدليل على إثبات إمامة عُمَرَ ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن أبا بكر عهد إليه بمَحْضَرٍ من جِلّةِ الصحابة بعد تقدمه إليهم وأمْرِه بالنظر فى أمورهم والتشاور فى إمامتهم ورَدِّهم الأمر إلى نظره ورأيه ، فقال : سأخبركم باختيارى ؛ وخرج معصوباً رأسه لخطب خطبته المشهورة فوصف فيها عمر بصفاته ونَعَتَه بأخلاقه وذكر شدته فى غير عنف ولِينَه من غير ضعف وقدرته على الأمر ؛ ثم أجاب طَلْحَةَ لما قال له : « تُوَلِّى علينا فظاً غليظاً ، ماذا تقول لربك إذا لقيته ؟ » : « قد فَرَكْتَ لى عينيك ودَلَكْتَ لى عَقِبَيْك وجئتنى تَلْفِتُنى عن رأيى وتصدنى عن دينى ؛ والله لتتركن عَضِيهَتَه أو لَأَنْفِيَنَّكَ » — فى كلام له طويل — « أقول ، إذا سألنى : وَلَّيْتُ عليهم خير أهلك » — ثم قال « والله لتَأْلَمُنَّ النوم على الصوف الأَذْرَبِىّ كما يألم أحدكم النوم على حَسَكِ السَّعْدانِ . يا هادِىَ الطريق ، جُرْتَ ، إنما هو البَحْرُ أو الفَجْرُ » فى كلام له قد ذكرناه فى غير هذا الموضع .

وقد اعترف طلحة بصواب رأيه ووصف عمر لَمَّا شاورهم بالخروج بنفسه إلى معركة نَهَاوَنْد بما وصفه أبو بكر وصدقه : وقال له فى كلام مشهور : « لقد استقدمت العرب عليك

وفتح الله على يديك ، فسِرْ بنا ، فإنا لا نستعصى عليك » وما هذا معناه من قول طلحة .
وقد قال طلحة وعثمان وعبد الرحمن لأبى بكر : امض لشأنك وأَنفِذْ أمرك واعهد إلى عُمَرَ فإنه أهل لها ؛ وما هذا نحوه .

وقال عثمان : « لقد أحضرنى أبو بكر وقال لى : اكتب : « هذا ما عَهِدَ به أبو بكر عَبدُ الله بن أبى قُحافةَ آخِرَ عهده بالدنيا وقت يُسْلِمُ فيها الكافر وَيبَرُّ فيها الفاجر » ، وثقل لسانه فلم يُبِنْ عن نفسه ، فكتبتُ : « إلى عُمَرَ » ، فلما أفاق ، قال لى : « من كَتَبْتَ ؟ » قال عثمان : « قلت : عمر » ؛ فقال : « أصَبْتَ ما فى نفسى ؛ ولو كَتَبْتَ نفسك ، لكنت لها موضعاً » مُطَيِّباً لنفسه وتوخياً لرضاه وتركاً للتسف والجَبَرِيَّةِ ؛ فلم يخب فى عمر رأيه ولا خاب ظنه ، بل زاد على ما أمَّلَهُ منه وقَدَّرَهُ فيه ؛ وظَهَرَ من جَلَدِه وشدته فى الله وصرامته ما [٧٨ ظ] لا خفاء به ؛ فافتتح الفتوح ، وجَنَّدَ الأجناد ، ومَصَّرَ الأمصار ، واستأصل الملوك ، واستولى على ديارهم ، وأبعدهم عن ممالكهم ، وتناول نفوس أكثرهم ، وصلح بنظره الحاضر والبادى والقاصى والدانى ، وقَوَّمَهم بالدُّرَّةِ دون السيف ، وأقام الدعوة ، وقال : « لئن عِشْتُ للمسلمين ليَبْلُغَنَّ الراعى حقه بعَدَنَ من هذا المال » متواضعاً فى جميع ذلك لربه ، خاشعاً لأمره ، غير وَانٍ فى شىء مما يلزمه القيام به ، لا تغيره الإمْرَةُ ولا تُبْطِرُه النعمة ، ولا يستطيل على مؤمن بسلطانه ، ولا يحابى أحداً فى الحق لعِظَمِ شأنه ، ولا يَدَعُ استخراجه للضعيف لضُعْفه ، ولا تأخذه فى الله لومة لائم ، يحمل الجَرَّةَ بنفسه ، ويلبس المُرَقَّعَ ، ويباشر نفقة الأرامل وأهل المنازل بنفسه ، ويطوف عليهم فى ليله ونهاره ، حتى سمع فى بعض الليالى قول امرأة لبعض أهل البعوث تقول :

تطاول هذا الليل وازْوَرَّ جانبه ... وأرَّقَنِى ألاَّ حَبِيبٌ أُلاعِبُه
فوالله لولا الله لا شَىْءَ غَيْرُه ... لزُعْزِعَ من هذا السرير جوانبه

فعرف الدار وصاحبها وقال لحفصة وأهل التجربة من النساء : كم أكثر ما يصبر النساء عن أزواجهن ؟ فقُلْنَ له : أربعة أشهر ؛ فكان لا يحبس البَعْثَ أكثر من أربعة أشهر ؛ وحتى قالت عائشة وعبد الرحمن وعمرو بن العاص وغيرهم من الصحابة ممن وصفه : إن عمر أبدت له الدنيا زينتها وزُخرُفها وألقت إليه أفلاذ كبدها ، يعنى ، كنوز الذهب ، فمشى ضحضاحها وخرج منها سليما ما ابتلت قدماه ؛ فى أمثال هذه الأقاويل ؛ ثم يحاسب عماله

ويتفقد أمورهم ، ويسترجع مال الله تعالى ، ولا يُوَلِّيهم أكثر من سنة ، ويلين لمن خَنَع منهم ويَعْنُفُ على من تجبر ، ثم ينزل إلى تدبير آرائهم وأمر متاجرهم وأولادهم وضياعهم ، ويقول لهم : « تَمَعْدَدُوا واخْشَوْشِنُوا واقطعوا الرُّكُبَ وانزُوا على الخيل نَزْوًا واحفوا وانتعلوا ، فإنكم لا تدرون متى تكون الجَفْلَةُ » ؛ ويكتب إلى أهل البصرة : « علموا أولادكم العوم ورَوُّوهم ما سار من المَثَلِ ولا تَنهَكُوا الأرض ، فإن شَحْمَها فى وجهها . وقد كنت نهيتكم عن البُنْيانِ ، فإذ قد فعلتم ، فعلوا الجُدُرَ وقاربوا بين الخشب وباعدوا الحُشُوشَ عن المجالس » . ويقول للناس : « إذا اشتريتم بعيراً ، فاشتروه ضخماً ؛ فإن أخطأ خُبْرًا ، لم يخطئ [٧٩ و] سُوقًا » . ويقول لأبى عبيدة بن الجراح — وقد قال له ، لما رآه فى بعض طرق الشام وقد انحط عن بعيره ورد الخِطَامَ على عنقه وحسر عن ساقيه ليعبر مَخْضَاحاً وهو يقود بعيره : « يا أمير المؤمنين ، أتفعل هـذا ولك الكُفَاةُ من أصحابك وأنت بإزاء عدو يُدِلُّ بمُنَّةٍ وقدرة ؟ » — فقال عمر : « اسكت يا ابن عامر » أو « يا ابن أخى عامر ! والله ما أعزكم الله بعد الذلة وكَثَّرَكم بعد القلة إلا بالخنوع والاستكانة ؛ فإن تروموا العز بغيرها ، تَهلِكُوا فى يد عدوكم » . ويكتب إلى أبى موسى الأشعرى : « آسِ بين الناس فى مجلسك ونظرك حتى لا يطمع شريف فى حَيْفِك ولا ييأس ضعيف من إنصافك ، ولا يمنعك قضاء قضيته راجَعْتَ فيه رَأْيَك وهُدِيتَ فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق ؛ فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل . الفَهَمَ ! الفَهَمَ ! » . ويقول للناس : « أمير المؤمنين أخو المؤمنين ؛ فإن لم يكن أخا المؤمنين فهو عدو للمؤمنين » . ويقول : « رحم الله امرأً أهدى إلينا عيوبنا » . ويقول — فى جواب المرأة التى راجعته فى النهى عن المبالغة فى مهور النساء وقولها له : « لِمَ تمنعنا مما قد جعل الله لنا ، والله يقول : « وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ [بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا] »[1] — فقال : امرأة أصابت ورجل أخطأ وأمير ناضل فنُضِلَ » ، واسترجع وقال : « كل الناس أفقه منك يا عمر » . ويقول إذا تأدى إليه الخبر عن رسول الله ، صلى الله عليه : « لولا هـذا ، لقضينا فيه برأينا وكدنا أن نقضى فيه برأينا » . ويقول : « لولا علىٌّ ، لضلَّ عُمَرُ ولولا مُعاذ لهلكَ عُمَرُ » .

---

(١) ٤/ ٢٠

ولا ينفذ الأحكام إلا بمجمع من أصحابه وحضورهم ومشاورتهم ، مع فَضْلِه وفِقْهِه وحسن بصيرته بمأخذ الأحْكَامِ وطُرُقِ القياس ومعرفة الآثار .

ولو لم يظهر ذلك من أفعاله ولم يُعْلَمْ من سريرته وأخلاقه ، لكفى فى بابه والعلم بفضله وتقدمه ما رُوِىَ عن النبى ، صلى الله عليه ، فيه ؛ نحو قوله فيه لما استأذن على النبى ، صلى الله عليه : وعنده نفر من نسائه وغيرهن ، وقد علت أصواتهن فى مخاطبة النبى ، صلى الله عليه ، حتى استأذن عمر وعرفن صوته ، ابْتَدَرْنَ الحجاب ؛ فلما دخل على رسول الله ، صلى الله عليه ، ضحك ؛ فقال له عمر : « مِمَّ تَبَسُّمك ، أَضْحَكَ الله سِنَّك ؟ » فقال له النبى ، صلى الله عليه : « عَجِبْتُ من هؤلاء اللاتى كن يضحكن ، فلما سمعن صوتك ، ابتدرن الحجاب » ؛ فحوّل عمر وجهه نحو البيت الذى هن فيه وقال : « أى عدوات أنفسهن ! أَتَهَبْنَنِى ولا تَهَبْنَ رسول الله ، صلى الله عليه ؛ فو الله إنه لأحق أن تَهَبْنَهُ ! » فقال رسول الله ، صلى الله عليه : « لا تلمهن يا عمر [٧٩ ظ] واخفض عنهن ؛ فو الله ما سَلَكْتَ فَجًّا قط ، إلا وسَلَكَ الشيطان فجاً غير فجك يا عمر » . وقوله : « لو لم أُبْعَثْ فيكم ، لَبُعِثَ عمر ؛ ولو كان بعدى نبى ، لكان عُمَرَ ؛ وإن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه ، يقول الحق وإن كان مراً » . وقوله : « إن منكم لمُحَدَّثين ومُكَلَّمين ؛ وإن عُمَرَ لِمنهم » . وقوله : « عُمَرُ قُفْلُ الإسلام » . وقوله : « اللهم أعز الإسلام وأيد هذا الدين بأحد هذين الرجلين : عمر بن الخطاب أو بأبى جهل بن هشام » ؛ فَسَبَقَتْ الدعوة فى عمر ؛ وأظهر الله الدين وأعز به المؤمنين . وقوله : « لا يُعْبَدُ الله سراً بعد هذا اليوم » . وكان يقول لأهل مكةَ إذ ذاك : « والله لئن بَلَغَتْ عِدَّتُنا مائة لتتركونها لنا أو نتركها لكم » . يريد أنه كان يَنْصِبُ راية الحرب بمكة ويحاربهم على إقامة الحق . وتَتَبُّع فضائله ومناقبه واستيعاب قول النبى ، صلى الله عليه ، فيه وقول الصحابة نحو قولهم : كان والله عمر للإسلام حصناً حصيناً يدخل الناس فيه ولا يخرجون منه ؛ فلما مات انثلم وانهدم ذلك الحصن ؛ والله ما صَلَّيْنا ظاهرين حتى أسلم عمر ؛ إلى أمثال ذلك مما قالوه نظما ونثراً مما يطول ويكثر .

فبان بهذه الجملة أنه بصفة من يَصْلُحُ العهد إليه والابتداء بالعقد له وفوق صفة الإمامة التى يتوخاها ويبتغيها العاقدون .

باب الدّلالةِ على صحة العهْد منْ أبى بَكر إلى عُمَرَ ومن كل إمام عَدْلٍ إلى من يصلح لهذا الأمر

فإن قال قائل : قد أوضحتم أن عمر بصفة من يصلح لإمامة المسلمين وابتداء العقد له ؛ فما الدليل على صحة عهد أبى بكر إليه وأنه جارٍ مجرى العقد له ؟ قيل له : الدليل على صحة ذلك أن أبا بكر عهد إليه بمحضر من الصحابة والمسلمين على صفة ما ذكرناه ، فأقروا جميعا عهده ، وصوّبوا رأيه ، ولم يقل قائل منهم : لِمَ تَعْهَدُ فى أمرٍ ما جعل الله لك العهد فيه ؟ ولا قال ذلك قائل فى غير مجلسه ولا بعد وفاته . ولو كان عهده إلى عمر خطأ فى الدين ، لبيادروا إلى تعريفه ذلك وموافقته عليه ، ولكان أجدر من قول قائلهم : « أتولى علينا فظا غليظا ؟ » إذ كان ليس له أن يولى عليهم أحداً لا فظاً ولا رفيقاً ، وكان تنبيهه على ذلك وادّكاره به ومطالبته بتركه أولى من خوضهم فى صفة من يُعْهَدُ إليه ؛ لأن الكلام فى صفة من يعهد إليه فرع الكلام فى صفة العهد أولا ؛ وإذا لم يصح العهد جُمْلَةً ، سقط الخوض فى صفة المعهود إليه وزالت المؤونة . ومثل هذا الخطأ والتفريط الظاهر [٨٠ و] لا يجوز على كافة المسلمين وقادة الأنصار والمهاجرين ؛ لأن الأمة لن تجتمع فى عصر الصحابة ولا فى غيره على خطأ وإمساك عن إنكار ما من سبيله أن يُنْكَرَ حتى لا يكون فيها إلا مُتَدَيِّنٌ بصحة العهد من الإمام إلى غيره وقائل به ومُصَوِّبٌ له ؛ لأن القول بالعهد وفعله خطأٌ من فاعله والرِّضَى به ، والإقرارُ له خطأٌ من المقر له ؛ إذ كان العهد خطأ فى الدين ؛ والأمة لا تجتمع على خطأ .

ويدل عليه أيضا إجماع أهل الاختيار ، الذين هم أهل الحق ، فى القول بالإمامة أن للإمام أن يعهد إلى إمام بعده ؛ ولسنا نعرف منهم مَنْ ينكر ذلك ولا يَثْبُتُ عن أحد منهم رواية شاذة ومقالة مَرْوِيَّة أنه لم يكن قائلا بها ولا ذاهباً إليها .

ويدل على ذلك أيضا ويوضحه علمنا أنَّ الإمام العدل لو لم يكن إماماً وكان رجلا من الرعية ، لكان له أن يبتدئ العقد لمن يصلح للإمامة ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، فكونه إماماً لا يحطه عن هذه الرتبة ، فوجب أن يكون له أن يعقد على إمام بعده ويعهد إليه كما كان له أن يبتدئ العقد له ؛ لأن العقد فى الحقيقة عقد على صفة ؛ فصح بذلك ما قلناه .

فإن قال قائل : فما أنكرتم من تحريم العهد من الإمام لغيره لموضع التُّهَمَةِ من العاهد وتجويز ميله إلى المعهود إليه وإيثاره لولايته ؛ قيل له : هـذه التُّهَمَة معصية لله ممن جناها وظنها بإمام المسلمين ، إذا كان عفيفاً مشهوراً ظاهر العدالة منصفاً للأمة ، لم تكن منه خيانة لهم فى مدة أيام نظره ولا مخاتلة ولا جَبَرِيَّةٌ ؛ فهو بألاّ يُتَّهَمَ بعد الموت ويَحْتَقِبَ عظيم الإثم فى تسليط ظالم عليهم أو جاهل بأمورهم أولى . وفى هذا ما يوجب أن يكون ظن المسلمين بإمامهم الذى لم يعرفوه إلا بالصلاح والاستقامة والتُّهَمَةُ له ذنبا منهم تجب التوبة والاستغفار منه ؛ ولا يجوز أن يَبْطُلَ العهد منه إلى من عهد إليه ، وإن كان ممن يصلح أن يبتدئ العقد على غيره لأجل هذه التُّهَمَةِ . وعلى أن هذا المعنى قائم فى العاقد كوجوده فى العاهد ؛ فيجب أيضا أن يَبْطُلَ عقد العاقد لغيره ؛ لأنه قد يجوز أن يعقل لمن يميل إلى نظره ويؤثر ولايته ويرجو الاعتداد والانتفاع به مع العلم بأنه غير مقصر فى هذا الشأن . فلما لم يجز إبطال العقد بهذه التهمة ، لم يجز إبطال العهد .

فصحت بهذه الجملة إمامة عمر ، رضى الله عنه ، وأنه بصفة من يصلح العهد إليه وابتداء العقد له وكان العاقد له إماماً عدلا رِضًى بصفة من له أن يعهد إلى غيره .

باب الكلام فى إمامة عثمان رضى الله عنه

[٨٠ ظ] وصحة فعل عمر فى الشورى

إن سأل سائل فقال : ما الدليل على إثبات إمامة عثمان رضى الله عنه ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن عبد الرحمن بن عوف عَقَدَها له بمَحْضَرٍ من أهل الشورى سوى طلحة ؛ وأن طلحة بايعه لما قَدِم وعُلِمَ ضرورة من حاله رضاه بإمامته ، وأن عثمان فى فضله وسابقته وقرابته وجهاده بنفسه وماله وما هو بسبيله من الإحاطة بحفظ القرآن ومعرفة الأحكام والحلال والحرام ؛ وقد كَمَلَتْ له الخلال التى يصلح معها التقدم لإمامة المسلمين ؛ هذا مع ما قد عُرِفَ من كثرة مناقبه وفضل جهاده وإنعامه ، وأنه مُجَهِّزُ جيش العُسْرَةِ ومشترى بئر رومة وموسع المسجد على النبى ، صلى الله عليه ، من ماله ، وكونه من المهاجرين الأولين ، وتَزْوِيجِ النبى ، صلى الله عليه ، ابنتيه منه ، وقوله : « لو كانت لنا ثالثة ، لزوجناك » وقوله

فى خبر آخر : « لو أمدنا الله بالبنات ، لأمددناك بالأزواج » ، وقوله : « عثمان أخى ورفيق فى الجنة » ، وقوله لما ستَرَ رُكبَتَيه عند دخول عثمان عليه : « ألا أستحى ممن تستحى منه الملائكة ؟ » ، وقوله فيه وفى علىّ لما أتياه فى شىء تحمَّلَ إلى النبى ، صلى الله عليه ، بعد أن طَرَحَ علىّ عليه جُبَّةَ شعر : « هكذا تدخلان الجنة ولا يحبكما إلا مؤمن ولا يُبغِضُكما إلا منافق » ، وحُكمُه له بأنه يقتَلُ شهيداً ، وأمره إياه بألا يخلع ثوباً كساه الله إياه ، فى أخبار كثيرة يطول تعدادها ، مع تسبيح الحصى فى يده وقوله : « اسكن حِراء ! فما عليك إلا نبىٌّ وصِدِّيقٌ وشهيد » ، وفى بعض الأخبار « شهيدان » ؛ فوجب بذلك أجمع أن يكون بصفة من يصلح لهذا الشأن .

فإن قالوا : فما الدليل على أن لعمر أن يجعلها شورى فى نفر من المسلمين ؟ قيل لهم : ليس الكلام فى تصحيح الشورى مما يُحتاج إليه فى إثبات إمامة عثمان ؛ لأن الستة الذين هم أهلها كانوا أفضل الأمة وأحق الناس بهذا الأمر وبالنظر فيه ؛ فلو أنهم اجتمعوا بأنفسهم ونظروا فى أمر إمامتهم ، وعَقَدَ عبد الرحمن أو غيره لواحد منهم لتمت بيعته ولزم الانقياد له ، فلو اعترفنا بغلط عُمَرَ فى جعله شورى فيهم ؛ لم يضر ذلك بصحة عقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ، رضى الله عنهما ، غير أن البراهين الواضحة قد أوجبت سلامة عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، فى هذا الفعل ودلت على صوابه وتسديد رأيه وشدة احتياطه للأمة ؛ لأنه كان له أن يعهد إلى واحد منهم ، فلما ترجح الأمر فى نفسه وأشكل عليه ، ولم يدر صلاح الأمة [٨١و] على أيهم يكون أكثر ، وخاف حَرَجاً وفساداً بعهده ، وعلم أنهم أفاضل الأمة وبلغه أن قوماً يخوضون فى أمر الإمامة يريدون إخراجها عن جميع الستة ، وأخبره بذلك عبد الرحمن وغيره فقام فى الناس خطيباً بفضلهم وأخبرهم أن الأمر لا يعدوهم وأنه فيهم ، فقال لهم فى خطبته المشهورة : « ألا وإنى رأيت كأنَّ ديكاً نقرنى نَقرةً أو نقرتين ، وما أظن ذلك إلا اقتراب أجلى ؛ ألا وإنى جعلت الأمر شورى فى هؤلاء الستة الرَّهطِ الذين تُوُفِّى رسول الله ، صلى الله عليه ، وهو عنهم راضٍ . وقد بلغنى أن قوماً يقولون : لئن مات عمر ، لنُوَلِّيَنَّ فلاناً ، أولئك أعداء الله الضُّلال الجهال ، والله لقد جالدتهم بيدى هذه على الإسلام » ؛ وهذا غاية ما يكون من الاحتياط للأمة وحَسْمِ مادة الفتنة وإطماعِ من طمع فى هذا الأمر من غير أهله ، وتنبيه المسلمين على فضل فاضلهم والتوقيف على مراشدهم ومصالحهم ؛ وقد

كانوا قالوا لعمر : ألا تعهد ؟ فقال : « إن أعْهَدْ ، فقد عهد من هو خير منى » — يعنى أبا بكر — « وإن أتْرُكْ ، فقد ترك من هو خير منى » يعنى رسول الله ، صلى الله عليه .
وذُكر له عبد الله ابنه لأجل فضله وعلمه ونُسُكِه وكثرة الرضا بمثله ، فقال : « لم أكن بالذى أتحملها حياً وميتاً » ؛ وقال : « يكفى آل الخطاب أن يسأل منهم رجل واحد » ؛ وقال : « أما إنه لو حضرنى سالم مولى أبى حُذَيْفَةَ ، لرأيت أنى قد أصبت الرأى ، وما تَدَاخلنى فيه الشكوك » ، وفى خبر آخر « أبو عبيدة بن الجراح أو سالم » ، يريد مُشاوَرَةَ سالم وأَخْذَ رأيه دون العقد له ؛ لأنه أحد المحتجين على الأنصار بقول النبى ، صلى الله عليه : « الأئمة من قريش » ؛ وهذا ما لا مطلب وراءه من الاحتياط ، ولا احتياط بعده .

ويا ليت شعرى ! ما الذى حَظَّرَ على عمر جعلها شورى وإخبارَ المسلمين أنهم أفضل الأمة وأن الإمامة لا تعدوهم ! وقد أجمع المسلمون على ما ذكر ، هذا مع خوفه مما أُنْهِيَ إليه من طمع من ليس من أهل هذا الأمر ؛ ثم مَنَعَهم من أن يصلّى بالناس واحد منهم خوفا من أن يُظَنّ أو يُقَدَّرَ أنه كالنص عليه وأن رأيه فيه وأن يصير ذلك حجة لمن اعتقد منهم تعظيم نفسه وأنه أولى بالأمر منهم ، أو لأن لا يكرهه كاره أو يَنْفِرَ عند تقدمه نافر فتهييج فتنة تعود بتفريق الكلمة وشتات الرأى وخروج الأمر عن نصابه ؛ وقدم لهم من لا يشكون فى أمانته وصلاحه وهو صُهَيْبٌ فصلى بهم أيام مشورتهم حتى قال شاعرهم :

صلى صُهَيْبٌ ثلاثاً ثم أرسلها ... على ابن عَفانَ مُلكاً غير مقسور

[٨١ ظ] وقال : « لا تنتظروا طلحة أكثر من ثلاثة أيام ؛ فإن قدم ، وإلا فأنفذوا أمركم » ، وقال لهم : « فإن انقسم القوم شطرين ، فكونوا فى حَيِّزِ عبد الرحمن ابن عوف » ، لعلمه بإمامته وثقته وأنه مَرْضِيٌّ عندَ الكافةِ وأزهدهم فى هذا الأمر ؛ على أن هذه الرواية شاذة غير معلومة ؛ ولم يكن يبعد إذا اعتقد هذا أجمع فى عبد الرحمن أن يَنُصَّ عليه أو يَعْهَدَ إليه . وظاهر الفعل المتفق عليه يدل على اعتدالهم فى نفسه وتقاربهم فى المنزلة وما يُحتاج إليه من صلاح الأمة .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان عمر بما قدمناه إماماً عدلا مَرْضِيًّا ، وقد خاف من الأمر ما وصفه ، وعُلِمَ احتياطه ، وجب أن يكون جعله لها شورى إحدى فضائله ومناقبه ، ومضافاً إلى ما سلف من إنعام نظره للمسلمين ونُصْحِهِ إياهم .

فإن قالوا : كيف يجوز أنه يكون قاصداً للمصلحة وحسن النظر للأمة بهذا القول مع ما روى عنه من ذمه لجميع أهل الشورى ووصفه لهم بأنهم لا يقومون بالإمامة ولا يصلحون لها نحوَ ما رُوِى عنه أنه مر بهم يوماً وهم مجتمعون ، فأقبل عليهم وقال لهم : « أ كُلُّكم يطمع فى هذا الأمر ؟ » ؛ أما قول وأن طلحة قال له : « إن رأيت أن تكف عنا القول ، فافعل ؛ فإنك لا تقول خيراً » ، وأن الزبير قال له : « قل ، وما عساك أن تقول ؟ » ، فقال لطلحة : « أما أنت ، فما أعرفك منذ يوم أن شلَّتْ يمينك مع رسول الله ، صلى الله عليه ، من البَأْوِ والكِبْرِ الذى أحدثته ؛ ولقد مات رسول الله ، صلى الله عليه ، وهو عليك غضبان لمَّا قُلْتَ ما قُلْتَ حتى نزلت آية الحجاب » ؛ ثم قال للزبير : « وأما أنت ، فإنك مؤمن الرضا كافر الغضب ؛ يوماً شيطان ويوماً إنسان ؛ فمَنْ للمسلمين يوم تكون شيطاناً ؟ » ؛ وأقبل على عثمان فقال له : « أما أنت ، فوالله لئن وَلِيتَ هذا الأمر ، لتحملن بنى أبى مُعَيط على رقاب الناس وليأ كُلُنَّ مال الله ، ولَتَسِيرَنَّ العربُ إليك ولتَقْتُلَنَّك ؛ والله لئن فَعَلْتَ ليَفْعَلُنَّ » ؛ ثم أخذ لحيته فهزها ثم قال : « اذكرنى إذا كان ذلك يا ابن عفان ! » ؛ ثم أقبل على عَلِيّ فقال له : « وأما أنت يا علىّ ، فلئن وَلِيتَهم ، لتَحْمِلَنَّهم على المَحَجَّةِ البيضاء والطريق المستقيم وما يقعدك عن هذا إلا دُعَابَةٌ فيك وأنك كثير البطالة » ؛ ثم قال لسعد : « وأما أنت ، فصاحب قنص وقوس وسهام ؛ ولستَ بصاحب الجسيم من أمرهم » ؛ ثم أقبل على عبد الرحمن فقال له : « وأما أنت ، فلو وُزِنَ إيمانك بنصف إيمان المؤمنين لَوَفَى عليه ؛ إلا أنه يقعدك عن هذا الأمر العجزُ ؛ وما زُهْرَةُ وهذا الأمر ! » . وقوله فى خبر آخر فى رواية ابن عباس عنه أنه قال له لما دخل عليه فوجده على سرير مَرْمُولٍ قَلِقاً مُتَمَلْمِلاً ، فسلم عليه فقال [٨٢ و] له : « والله لقد فرحت بدخولك على لقرابتك وفضل رأيك ؛ ولقد أرِقْتُ ليلى وقَلِقْتُ يومى فى أمر الأمة ؛ وما أدري ما أصنع بأمر المؤمنين » ؛ قلت له : «ولِمَ يا أمير المؤمنين وهذا الأمر إليك ؟» وما هذا نحوه ؛ فقال لى : « فأشِرْ وقل ما عندك » ، قال : « فقلت إن بَدَأْتُ بعَلِيّ فيقول : جاءنا بابن عمه » قال : « فقلت : عثمانُ » فصاح وقال : «والله والله لئن فَعَلْتُ ، ليحملن بنى أمية على رقاب الناس ، ولصارت العرب إليه فقتلته » ؛ قال : « فقلت : طلحة » ؛ فقال : « إنه كثير البَأْوِ ولا يغر اندباب على أنفه ؛ وما كنت بالذى أجمع على المسلمين بين كِبْرِه أو تيهه وبِزْتِه » ؛ قال : « فقلت :

الزُّبَيْرُ » قال : « فقال : ذلك ضَرِسٌ شَرِسٌ لو وَلِىَ هذا الأمر لألْفِىَ بالبطحاء يلاطم على مُدٍّ من شعير أو صاع من تمر » وفى بعض الأخبار : « أو قَعْبٍ من لبن » ؛ قال : « فقلت : سعد » ، قال : « فقال فيه مثل ما قال فى الخبر الأول » ؛ قلت : فعبد الرحمن ، فقال فيه مثل مقالته التى قدمناها ؛ فقلت : فعَلِىٌّ ، فقال : « إنه وإنه يُقَرِّظُه لولا دُعَابَةٌ فيه » وفى خبر آخر : « لولا أنه كثير البَطَالَةِ » ، فى أمثال لهذه الأقاويل رُوِيَتْ عنه فيهم ؛ فكيف يكون مع هذا الرأى مصيباً فى ردها إليهم ؟ يقال لهم : ليس من شأن أهل العلم ومن أراد الله بَحَثه وفحصه أن يَتْرُكَ الظَّاهِرَ المعلوم من حال الصحابة مما يوجب إعظام بعضهم بعضا إلى القول بمجهول من أمرهم والمصير إلى روايات شاذة فى ذم بعضهم بعضاً ؛ ولا سيا إذا عارضها ما هو أقوى منها وأثْبَتُ ؛ فهذه الأخبار أكثرها كذب وموضوع لا محالة ، وإن جاز أن تكون اللفظة واللفظتان منها صحيحة ، لأنا علمنا ضرورةً من حال عمر أنه عظمهم وقَرَّظَهم وأنه جعل الأمر فيهم ، وأمَرَ الأمة بالانقياد ، وأخبر أنهم أفضل من بقى . وهذا الثابت المعلوم لا يشبه ظاهر هذه الروايات والأقاويل التى رويتموها ؛ فوجب دَفْعُها واطِّراحُها .

وكيف يجوز أن يُظَنَّ بعُمَرَ فى فضله وتيقظه وصرامته وثاقب رأيه وعلمه بمواقع الخطاب وأحوال الكلام وموارد الأمور ومصادرها أن يُناقِضَ بمثل هذه المُناقَضَات فى كلامه ، وهو من أعلمهم بضبط الصحابة وتحصيلهم واستدراكهم للدقيق اللطيف ، فضلا عن المناقضة الظاهرة ، وإن كان قاصداً بهذا الكلام القَدْحَ فى فضلهم ؟ وكيف لم يعرف أن القوم يعلمون بأن الكثير البطالة والدعابة لا يحمل الناس على المَحَجَّةِ البيضاء والطريق المستقيم ، وأن حَمْلَهم على هذا المنهاج ضد البطالة والدعابة ونقيضها ؟ فلو لم نعلم ضرورة بالروايات المعارضة لهذه الأخبار الواردة عنه فى تقريظهم وتعظيمهم ، لوجب [٨٢ ظ] أن يُنْفَى عنه مِثْلُ هذه المُناقَضاتِ ؛ فكيف والأمر بخلاف ذلك ؟ ولو وَرَدَتْ هذه الروايات التى سألتم عنها وروداً يلزمُ قلوبَنا العِلْمُ بصحتها وعَدَمِ السبيل إلى جحدها ، لوجب أن نحملها منه على تأويل صحيح يلائم رَأْيَه فيهم ووَصْفَه لهم ؛ فنقول : إنه أراد بقوله لطلحة إنه كثير البَأْوِ وإنه لا يَمُرُّ الذُّبابُ بأنفه التَّحْذِيرَ من خُيَلاء وكِبْرٍ ظنه به وقدَّره فيه وأخبر به عنه تخويفاً من أن يقع فيه إن وَلِىَ هذا الأمر ؛ ونحمل قوله فيه : « ولقد مات رسول الله ، صلى الله عليه ، وهو عليك عضبان » . على أنه أراد به الغَضَبَ فى بعض مصالح الدنيا والاستزادة من طلحة فى

جميل صحبته وعشرته ، أو أنه غَضِبَ عليه غَضَبَ من خولف فى إرشاد إلى رأى وصواب دَلّ عليه تَرْكُه المُرْشِدَ لبعض شهواته . وكيف يجوز أن يَقْبَلَ مِثْلَ هـذا فى طلحة مع ما رُوِىَ عن النبى ، صلى الله عليه ، من تفضيله له وقوله : « هذا يوم كله لطلحة » ، ولولا أنه قال حَسٍّ ، لطار مع الملائكة » ، وقوله للصحابة وقد أحدقوا به لأخـذ دِرْعِه وحَطِّ السلاح عنه : « عليكم بطلحة » ، فى أمثال لهذه الأخبار معلومة ثابتة ؟ ولعل عمر ظن أن رسول الله ، صلى الله عليه ، قد غضب على طلحة فقال له ذلك لكى يحُضَّه على الاستغفار مما قدره ، وليُجَدِّدَ التوبة منه ، وإن كان يعلم أنه قد تاب منه ؛ لأن تجديد التوبة من الذنب فى كل وقت ذُكِرَ فيه واجب لكى ينفى الإصرار عنه .

ويكون قاصداً بقوله للزبير ما قاله للتحذير له من التشدد والمضايقة ولم يَصِفْه بالبخل فى نفسه ؛ لأن الإنسان قد يكون أسخى من الريح الهَبُوبِ مع تشدده ومضايقته فى المعاملة . وعلى أنه لم يَقُلْ فيه إنه قد فَعَلَ ذلك أو يَفْعَلُه ، وإنما قال : « لأُلْفِيَ فاعلا » ، على مذهب التحذير . وعلى ذلك تأويل قوله إنه « ضرِسٌ شرِسٌ » . وأما قوله : « يَوْماً شَيْطَانٌ ويوماً إنسان » ، وإنه « مُؤْمِنُ الرِّضَا كافر الغضب » ، فإنه أيضاً يصف فيه لين أخلاقه تارة وحسن رِضًا أو شِدَّةَ غضبه تارة وتَعَسُّفَه والتحذير له من ذلك إن ولى الأمر .

وكذلك قوله فى سعد إنه « صاحب قنص وقوس وسهام » وإنه « صاحب مِقْنَبٍ من مَقانبهم ، وليس بصاحب الجسيم من أمرهم » إنه خَرَجَ مخرج التحذير له من أن يكون بهذه الصفة إن ولى الأمر ، والدُّعاء له إلى ترك الاشتغال بذلك أحياناً والانتصاب إلى النظر فى مصالح الأمة . وكيف يكون هذا الخبر صحيحاً ، وهو يستكفيه ويُؤَمِّرُه على الأقاليم ، ويقول عند موته : « أوصِى الخليفَةَ من بعدى أن يُوَلِّى سعداً ؛ فإنى لم أصرفه عن خيانة ولا مَوْجِدَةٍ » ؟

[٨٣ و] وكذلك قوله فى علىّ وأنه لكثير البطالة والدعابة ، لو صحت هذه الرواية أيضاً ، إنما المراد به النهى والتحذير والدعاء إلى ترك المَزْحِ فى بعض الأوقات ؛ وهذا كله لا يوجب الفجور وإسقاط العدالة وإخراج من له هذه الأوصاف أو شىء منها عن استحقاق الإمامة .

وأما قوله فى عبد الرحمن : « وما زُهْرَةُ وهـذا الأمر ! » إنما هو على مذهب التحذير

من العَجْز ؛ ولقد ظهر مِنْ صرامة عبد الرحمن وشدته وجمع القوم للنظر فى هذا الأمر معه شاكًّا سِلاحَه ما يدل على نفى العجز عنه و بعده منه ؛ وهذا مع اجتماع القوم على الرضا به والاعتماد على رأيه ومع ما عُلِم من زهده فيه و إِخْراجِه نفسه عنه ، مع صلاحه له وتمكنه من القيام به .

فمن ظن أن عمر أراد غير ما ذكرناه ، إن صح الحديث ، فقد ظن بعيداً ؛ ومن قدَّر أنا نَتْرُكُ الظاهر المعلوم من إعظام عمر لهم وحُسنِ ثنائه عليهم إلى هذه الروايات ، فقد ظن عَجْزًا وتفريطاً عظيما واعتقد شططاً .

باب ذكر الدِّلالةِ على صحة عقد عبد الرحمن لعثمان بن عفان ، رضى الله عنهما

فإن قال قائل : ماالدليل على صحة عقد عبد الرحمن لعثمان ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنهم تشاوروا ليالى وأياماً ونظروا فى أمرهم ورضوا بعبد الرحمن أمينا ومشيراً فى هذا الباب ، وعَلِمْنَا ضرورة أنه عقد لعثمان وأن الباقين منهم ومن سائر الأمة انقادوا لعثمان وخاطبوه بأمير المؤمنين ؛ وعثمانُ بصفة من يَصْلُحُ العَقْدُ له والعهد إليه ؛ وعبد الرحمن فى فضله ونبله وسابقته وعلمه ، وما لا حاجة لنا إلى الإطالة فى ذكره من فضائله ممن يصلح لعقد هذا الأمر ؛ بل هو من جِلَةِ أهل الحل والعقد . وقد ظهر من تبرئه منها وزهده فيها مع كونه مَرْضِيًّا عندهم وعند سائر الأمة ، ما يدل على قوة إيمانه وشدة خوفه وحَذَرِه وعظيم مناصحته للأمة ؛ فهو أبعد الناس من التُّهَمَةِ فى هذا الباب وأشدهم إيثارا وتوخيا لأداء الأمانة وحسن النظر للأمة . هذا معلوم من حاله وفعله ؛ وما بعد ذلك من الروايات التى لا تليق بما وصفناه ملغاة مُطَّرَحَة .

فإن قالوا : أفليس قد روى أن علياً قال لعبد الرحمن لما عَقَدَ لعثمان : « أغَدْرٌ هذا يا عبد الرحمن ؟ » وأنكر ما كان منه ؟ قيل لهم : هذا من الوساوس وحديث النفس ؛ لأن المعلوم الذى لا شك فيه مبايعة [٨٣ ظ] على لعثمان وتصرفه معه و إقامته الحدود بين يديه ، حتى قال كثير من الشيعة : إنهم جَهِلُوا الحدّ فقام يعلمهم ؛ وقال آخرون : إنه كان فى تقيّة منهم ؛ وهذا كله باطل لا سبيل إلى علمه ؛ فلا يجوز ترك هذا الظاهر بمثل هذه الروايات ؛

هذا لو لم يعارضها من رواية أهل التَّثَبُّتِ والثقات ما يطابق الظاهر من فعل عليٍّ وانقياده ؛ فكيف وقد ورد ذلك بما لا قِبَلَ لأحد بدفعه ! وذلك أن الصحيح فى هذا ما رُوِى أن علياً ، عليه السلام ؛ قال لعبد الرحمن بن عوف ، بعد أن عرض عليه البيعة على شرط ما رُوِىَ عنه أنه شرطه فأباه عليٌّ والتزمه عثمان ، فقال له عليٌّ ، عليه السلام : «بايع أخاك ، فقد أعطى الرضا من نفسه ، واستخر بالله واصفق على يده » ؛ وهذا أشبه بقول عليٍّ وفعله .

وكذلك إن قالوا : أفليس قد رُوِىَ أن علياً ، عليه السلام ، كان يقول أيام الشورى : « نَشَدْتُكم بالله ، هل فيكم من قال فيه النبى ، صلى الله عليه : « من كنت مولاه ، فعلىٌّ مولاه » ، منادياً بذلك ورافعاً صوته ، غيرى ؟ » فكيف يكون راضيا بما صنعوه ؟ قيل لهم : إن هذه الرواية من جنس روايتكم أنه تأخر عن بيعة أبى بكر ، وأن عمر رَفَسَ فاطمة ، وأنها أسقطتْ ، وأنهم أحضروا علياً إلى البيعة فى حبل أسود يسحبه عمر ، فى أمثال هذه الروايات . وليس يجب ترك الظاهر المعلوم من حال عليٍّ وسائر الصحابة لأجل هذه الروايات . وكيف يكون ذلك صحيحاً ، مع ما رُوِى عنه من قوله : «بايع أخاك فقد أعطاك الرضا من نفسه» ، ومع قوله الظاهر بالكوفة والبصرة والشام : « والله ما قَتَلْتُ عثمان ولا مالأْت على قتله» ، وقوله : « اللهم العن قَتَلَة عثمان فى البر والبحر » ، وقوله : « لو رَضِيَت منى بنو أمية أن أحلف لها عند الحجر الأسود أنى ما قتلت عثمان لَحَلَفْتُ» ، فى أمثال هذه الأخبار ؛ ولو كان ما رويتموه من احتجاجه على أهل الشورى بقوله : « من كنت مولاه ، فعلىٌّ مولاه » صحيحاً ، وكان يرى أن هذا القول من النبى ، صلى الله عليه ، نَصٌّ عليه ، لوجب أن يكون عالماً بأن عثمان باغٍ مستحق القتل ، ولم يجز أن يلعن قَتَلَته ، إذا كان باغياً مستحقاً للقتل ؛ وهذا مما لا يمكن أن يُعْتَقَدَ فى مثله مع فضله ونبله وعلمه وقرابته وسابقته وثاقب رأيه . فبان بذلك سقوط ما تعلقوا به .

وإن قالوا : وكيف يكون عَقْدُ عبد الرحمن لعثمان صحيحاً ، وقد عقد له على شرط تقليده فى الأحكام لأبى بكر وعمر ، وما روى عنه من أنه قال لعَلِيٍّ : « نبايع لك ونعقد لك هذا الأمر على أن تحكُمَ بكتاب الله وسنة نبيه [٨٤ و] وسنة الشيخين من بعده » ، وأن علياً قال : « ليس مثلى من استُظْهِرَ عليه ؛ ولكن أَجْتَهِدُ رأيى » ، وأنه عرض ذلك على عثمان فرضى بالشرط وضَمِنَهُ وعُقِدَ له عليه ؛ وقد اتفقنا على أن التقلد من العالم لغيره حرام

فى الدين ؟ يقال لهم : هـذا الخبر أيضاً من أخبار الآحاد وليس هو مما يُعْلَمُ صِحّتُه ضرورة ولا بدليل . فإن كان التقليد حراماً ، فإن الصحـابة قد كانت أعلم بذلك وأتقى لله من أن تَدْخُلَ فى الحرام على غير إنكار له ؛ وكان يجب على عليٍّ ، عليه السلام ، مع امتناعه من قبول الشرط أن يقول : هذا حرام فى الدين لا يحل فعله . وليس لنا أن نطعن على الصحابة بشىء نضيفه إليهم لا نجيزه علينا بروايات الآحاد ؛ فسقط أيضاً التعلق بهذه الروايات .

وقد يمكن أيضاً ، إن كانت هـذه الرواية صحيحة ، ألا يكون عبد الرحمن أراد بسنة الشيخين اتباعهما على التقليد فى الأحكام ؛ وإنما أراد السِّيرَةَ بالعدل والإنصاف ، وألا يكون قال ذلك أيضاً على شك منـه فى أن علياً سَيَحْكُمُ بالإنصاف والعدل ، إن صار الأمر إليه ؛ وإنما قال ذلك على مذهب التقرير له والتأكيد والتبرئة له ، لِيَقَعَ الرضا من الجماعة وتزول الفتنة ويستميل بذلك قلوب السامعين له ؛ فيكون عبد الرحمن مصيباً فى اشتراطه وتقريره وتأكيد الأمر ، ويكون عَلِيٌّ مصيباً فى الامتناع منـه ، ويكون عثمان مصيباً أيضاً فى قبول الاشتراط لما علمه من أن عبد الرحمن ما قَصَدَ إلا التأكيد والتقرير واشتراط(1) السيرة بالعدل . ويدل على ذلك ويؤكده عِلْمُنا وعلم سائر النـاس أن أحكام أبى بكر وعمر فى كثير من الفقهيات مختلفة ؛ كتوريث الجَدِّ والمفاضلة فى العطاء من عمر ، وتسوية أبى بكر بين الناس فيه ، وغير ذلك ؛ وأن عثمان لا يمكنه ولا يجوز أن يحكم بحكميهما(2) المُخْتَلِفَيْن؛ فدل ذلك علىّ أنه إنما أراد اشتراط السيرة بالعدل والإنصاف .

وقد يمكن أيضاً فى تأويل هـذا الخبر أن نقول إن عبد الرحمن إنمـا اشترط على عثمان تَرْكَ التقليد فى الأحكام ؛ لأن سيرة أبى بكر وعمر تَرْكُ التقليد فيها والنَّهْىُ عن ذلك ؛ فلذلك لم يُقَلِّدْ عُمَرُ أبا بكر وخالفه ، ولا قلد أبو بكر عُمَرَ فى شىء من مسائل الحلال والحرام . وقد عُلِمَ أن من سيرتهما اجْتِهادَ الإمام وتَرْكَ التقليد لغـيره ؛ فـكيف يدعوه عبد الرحمن إلى التقليد وتَرْكِ الاجتهاد ؛ وهذا ضِدُّ سنتهما ؟ فبان أنه لم يَدْعُه إلاّ إلى ما ذكرناه وأن علياً قَدَّرَ فيه أنه دعاه إلى التقليد فأصاب فى امتناعه من قبول الشرط .

---

(1) اشتراط : فى الأصل اشتراك .

(2) بحكميهما : فى الأصل بحكمهما .

وقد قال قوم من الفُقهاء أيضاً إن تقليد العالِمِ للعالِمِ والحُكْمَ بالتقليد جائز سائغ فى الدين ؛ وهى مسألة اجتهاد ؛ أعنى تقليد العالم للعالم ؛ فلعل [٨٤ ظ] عثمان وعبد الرحمن كانا يريان جواز التقليد والحُكْمَ به ، وعلىٌّ ، عليه السلام ، لا يرى ذلك ؛ فأصابا فيما تعاقدا عليه ، وأصاب عَلِيٌّ فى امتناعه من غير قدْحٍ فى العَقْدِ ؛ لأنه لا يَحْرُمُ ذلك على من رآه ، وإن وجب عليه ألا يفعله ؛ لأنه ليس من رأيه واجتهاده . فبان بذلك أَجْمَعَ زَوَالُ ما تعلقوا به فى هذا الفصل .

فإن قالوا : كيف يكون عقد عبدِ الرحمن صحيحاً ، وهو قد أنكر على عثمان ونَقَمَ كثيراً من أفعاله ، وقال للصحابة ، لما قال له بعضهم : هذا من عملك ، حيث عقدت لهذا الظالم الجبار ، فقال لهم : « ما عَلِمْتُ ؛ وإذا شئتم ، أخذت سيفى على عاتقى وأخذتم أسيافكم وقتلنا هذا الطاغية وأزلناه عن الأمر » ، ونحو ذلك ؟ يقال لهم : هذا أيضاً من الروايات المُخْتَلَقَةِ ؛ لأن الثابت المعلوم من حال عبد الرحمن رضاه به واختياره له وقوله خطيباً بذلك : « إنى رأيت الناس لا يعدلون بعثمان أحداً فوَلَّيْتُهُ » فى نظائر لهذه الروايات مما يقتضى موالاة عبد الرحمن لعثمان ؛ فلا وجه لترك ذلك والتعلق بالتعاليل والأباطيل .

على أنه لو صح عن عبد الرحمن أنه قال : «إنى خَلَعْتُ عثمان فاقتلوا هذا الطاغية ، أو سيروا لخلعه» ، لم ينخلع عثمان لهذا القول من عبد الرحمن ولا من غيره ؛ لأن الإمامة إذا ثَبَتَتْ بعقد صحيح مَأذُونٍ فيه ، لم ينخلع صاحبها بخَلْعِ العاقد له بعد ذلك ولا بخلع غيره ولا بذم أحد له ؛ ولا ينخلع بالقَرْفِ ولا بالتأويل عليه ؛ وإنما ينخلع بالجلى المعلوم من الأحداث الثابتة الظاهرة . فيجب أن ننظر فيما أنكره عبد الرحمن بعد عقده وما نقمه القوم عليه ؛ فإن كان ما يوجب خَلْعَ الولاية وسُقُوطَ الطاعة ، صرنا إليه وطالبناه بموجَبه ؛ وإن كان غلطاً فى التأويل وقَرْفاً بالباطل ، أضربنا عنه ولم نَحْفِلْ به .

فإن لم تقنع الشِّيعَة وأبت إلا إبْطَالَ إمامة عثمان بهذا التأويل والروايات التى ليست بثابتة عن عبد الرحمن ، وإن كان قد عقدها فى الأصل طوعاً واختياراً عن رأى ومشورة وإخبار الناس أنه وجد الصحابة لا يعدلون بعثمان أحداً ، عاد ذلك بأعظم الضرر عليهم ووجب عليهم به القَدْحُ فى إمامة علِيّ لأجل إنكار طَلْحَةَ والزُّبَيْرِ وعائِشَةَ لفعله وخلع

طلحة والزبير له وإقراره بذلك ، على ما قد روى بمثل رواية ما ادعوه على عبد الرحمن فى قوله فى عثمان ، وقوله بالبصرة : « بايعانى بالمدينة وخلعانى بالعراق » ، وقولهم فى جواب ذلك : بايعناك على أن تقتل قَتَلَةَ عثمان ، وقول طلحة : « بايعت واللجُّ على قَفَىّ » ، وقول الزبير : « بايَعَتْهُ أيدينا ولم تبايعه قلوبنا » وقد كانا أُحضرا مُكرَهَيْن فهما أعْذَرُ فى خلعهما لعلىّ من عبد الرحمن فى خلعه لعثمان ، ولأجل أن المطالبة بدم عثمان أمر ليس يقع التأويل فى مثله ، وإن كان الحق فى يد علىّ [٨٥ و] ومعه دون كل من خالفه .

وما نَقَمَ أحد على عثمان شيئا فيه شبهة ولا متعلَّق . وعلى أن عثمان لم يَقْعُد عنه أحد دعاه إلى نصْرَتِه أيام حصاره وسعى أهل الفتنة عليه ؛ بل كانوا يبذُلون أنفسهم ونُصْرَتَهم ويقولون : دعنا نكن أنصار الله مرتين ! فيأبى ذلك ويمنعهم منه . وعلىّ ، عليه السلام ، قعد عن نُصرته كثير ممن دعاه إلى القتال معه من جِلَّةِ الصحابة كسعد وسعيد بن زيد ابن عمرو بن نُفَيْلٍ وعبد الله بن عُمَرَ ومحمد بن سلمة وأسامة بن زيد وسلامة بن وَقْشٍ وغيرهم ممن لا يحصى كثرة ، فيجب أن يكون ذلك أظهر فى القدح فى إمامته وأجدر مما تُعُلِّقَ به على عثمان .

ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القدح فى إمامتهما جميعاً ؛ غير أن الشيعة تفتح على أنفسها من هذا الباب ما لا قبل لهم بدفعه . وليس تفسد إمامة عَلِيٍّ بخلع من عقدها له ولا بالتأويل عليه بأنها عُقِدت على شرطٍ فيها ولا يُوهِنُها قعود من قعد عنها . فكذلك لا تبطل إمامة عثمان بما حكوه عن عبد الرحمن ولا بسعى أو غاد وأهل فتنة إليه وتعديهم عليه ؛ لأن إمامته قد ثبتت وصحت فلا يقدح فيها شىء مما ذكروه .

فإن قالت الشيعة : نحن لا نعتبر بقول طلحة والزبير وخلعهما وقعودهما ؛ لأن طريق الإمامة النصُّ من النبى ، صلى الله عليه ، قيل لهم : فليس يجب أن ينزلوا معنا إلى الكلام فى إمامة عثمان وعقد عبد الرحمن وخلعه ؛ لأن الخوض فيها عندكم مُنْكَرٌ . فإن قالو : إنما نسألكم ونُلزِمُكم على مذهب أهل الاختيار ، قيل لهم : قد أَبَنَّا لكم أن ذلك لا يلزم على أصولنا وأنه لو لزم لعاد بإبطال إمامة عَلِيٍّ ؛ وذلك فاسد

باب الكلام فى مقتل عثمان ، رضى الله عنه ، والدليل على أنه قتل مظلوماً

فإن قال قائل : فهل تقولون إن عثمان قتل مستحقا للقتل أم مظلوماً ، وهل كان منه حَدَث أوجب قَتْلَه والمطالبة بخلعه أم لا ؟ قيل له : نقول إن عثمان ، رضى الله عنه ، قتل مظلوماً ، وإنه لم يكن منه ما يوجب قتله ولا المطالبة بخلعه ولا سقوطَ عدالته وموالاته ، وإن الذين تولوا قتلَه والإغراق فى السعى عليه أهلُ فتنة ولفيف الأمصار ومن لا مدخل له فى هذا الشأن ، أعنى أمر الإمامة وحلّها وعقدَها ، وإنهم لم يستندوا فى شىء مما خرجوا إليه فى أمره إلى ما يمكن [٨٥ ظ] أن يكون شبهة ، فضلا عن أن يكون حجة . فإن قالوا : وما الدليل على ذلك ؟ قيل لهم : الدليل عليه أنه قد ثبت من إيمان عثمان ونزاهته وسابقته وفضله وجهاده ما قدمناه من فضائله ، ومن صحة إمامته وثبوت بَيْعَتِه ووجوب طاعته والانقياد له ما نستغنى عن إعادته وردّ قول فيه ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، وجب أن نعتقد أنه على جميع هذه الأوصاف وأنه قتل مظلوماً حتى يذكر القاتلون له والساعون عليه والمنتصرون لفجورهم ما يبيحون به دمه على ذلك الوجه ويوجب خَلْعَ طاعته وزوالَ عدالته ؛ وأنّى لهم بذلك ؟ .

وعلى أنه لو ثبت عليه أمر يستحق به خلع الطاعة ويجب به زوال العدالة ، لم يكن مبيحاً لقتله على ذلك الوجه ؛ لأنه لم يَحْمِ داراً ويمتنع على المسلمين ولا نَصَبَ الحرب بينه وبين من سار اليه ؛ فقد كان يجب عليهم القبضُ عليه ، لما أخذوه وتمكنوا من داره وحريمه ، أو حبسُه وإبعاده عن المدينة ، أو أخذه بغاية الإرهاب بخلع نفسه لو كان مستحقا للخلع . فأما أن يُقتل على ذلك الوجه وهو غير ناصب للحرب فضلال وظلم لا محالة .

على أنه لو استحق قتلَه وخلعه وإبعاده ، لم يجز أن يتولى ذلك من أمره الذين ساروا إليه ؛ لأنهم ليسوا من أضرابه ولا أشكاله وممن يدانى منزلته ولا ممن له مدخل فى الإمامة ولا فى عقدها وحلها والاعتراض على أهلها . وإنما يُعْتَدُّ بمثل ما جروا إليه أو يكون لأحد فيه أدنى تعلق ، لو تولى ذلك منه أكْفاؤه ومن له مدخل فى هذا الشأن . وليس للرعية كافة أن يتولوا دَمَ من هو دون عثمان ولا إقامةَ أقل الحدود على أقل الناس قدراً ؛ فكيف بعثمان

مع ما ذكرناه من أحواله ؟ وهذا واضح فى أن القوم يجب تفسيقهم بقتله ، لو كان ممن يستحق القتل ، فضلا عن أن يكون غير مستحق له . وقد ذكرنا فى غير هذا الكتاب أسباب هؤلاء القوم الذين عَدَوْا عليه ، وكل واحد منهم ، والذى بعثهم على السير إليه ، وأنها كانت أحقادا عليه لأجل إمْرَةٍ طلبوها ، ولأجل غيظ منهم على أمرائه ، ولأن بعضهم كان طفلا فى حَجْرِه ، ولأن بعضهم حرمه بعض طَلِبَتِه ، إلى غير ذلك مما لا حاجة بنا إلى ذكره .

وقادة هؤلاء القوم الذين أشاروا عليهم وحملوهم على ما فعلوه : الغافِقىّ المصرى ، إمام القوم ، وكِنَانَةُ بن بِشْر التّجيبى ، وسَوْدانُ بن حُمْران ، وعبدالله بن بُدَيْل بن ورقاء الخزاعى ، ومن قادة البصريين : حكيم بن جَبَلة العبدى فيمن صحبه منهم ، ومن أهل الكوفة : مَالِك ابن الحارث الأشتر النَّخَعِى فى رجال قد سميناهم . وقد كان هؤلاء أثاروا الفتنة مُدَّةً قبل قتل [٨٦ و] عثمان ، رضى الله عنه ، ورأى من الرأى إبعادَهم عن المدينة ، فأخرج منهم عن المدينة سبعة عشر نفسا منهم القوم الذين سميناهم ، ومنهم على ما ذكر : صعصعة بن صوحان ، وزيد بن صوحان العبديان ، وعبدالله بن الكواء ، وعمرو بن الحمِق ، فى آخرين ؛ فكان معاوية يقربهم ويدنيهم ويحضرهم طعامه ويُكْثِر إذكارهم بالله ويخوفهم شق العصا والفتك بإمام الأمة وتعظيم حرمة الإمامة ووجوب لزوم الجماعة إلى أن قال له زيد بن صوحان يوماً : « كم تكثر علينا بالإمْرَةِ وبقريش ، فوالله ما زالت العرب تأكل من قوائم سيوفها وقريش تأكل من متاجرها » ؛ فقال له معاوية : « اسكت لا أم لك ، أذكرك بالإسلام وتذكرنى بالجاهلية ؟ قبَّح الله من كثَّر على أمير المؤمنين بكم ، فلستم برجال ضَرٍّ ولا نفع ، اخرجوا حيث شئتم » ؛ فأبعدهم ؛ ثم احضر ابن الكواء فسأله عن أهل الفتنة فى كل بلد وعن أحوال أهلها ؛ ثم كتب إلى عثمان بأن القوم قد أثاروا الفتنة بالشام وقد خفْتُ انخراق الأمر ؛ فإن أمَرْتَ ، أنفَذْتُ إليك برؤوسهم ، وإلاّ فمرْ بتسريحهم ؛ فكتب إليه : « إن الفتنة قد أطلعت رأسها وألاّ يُنْكأ القرح ، فسرِّحْهم إلى » ؛ فأخرجهم معاوية ؛ فعدا عليهم عبد الرحمن بن خالد بن الوليد ، وكان يومئذ أمير الجزيرة وكثير مما يتصل بها ، فلم يفلت أحد منهم ؛ فلما أُدخلوا عليه ، قال لهم : « لا مرحبا بكم ولا أهلا يا حزب الشيطان ! قد انصرف الشيطان محسورا وأنتم فى ضلالكم تترددون ، أنا عبد الرحمن ، أنا ابن خالد

ابن الوليد ، أنا ابن فاقئ عين الرِّدَّة ، لِمَ لا تقولون لى ما كنتم تقولونه لمعاوية وعبد الله ابن عثمان ؟ » ؛ وقمعهم وحصرهم ؛ فكان كلما ركب أمشاهم بين يديه ، ثم يقول لمالك ابن الأشتر : « أعلمتَ يامالكُ أن من لم يصلحه الخير أصلحه الشر ؟ والله لأحسنن تقويمكم » ؛ فكانوا عنده سنة يظهرون التوبة والندامة من الطعن على عثمان والإثارة للفتنة وتشعيب الكلمة . وكتب إلى عثمان بتوبتهم ، فكتب إليه أن سرِّحهم إلى ؛ فلما مثلوا بين يدى عثمان ، جددوا التوبة والندم وحلفوا له على ذلك ، فخيرهم البلاد ؛ فاختار بعضهم الكوفة ، واختار بعضهم مصر ، وبعضهم البصرة ؛ فأخرجهم إلى حيث آثروا ؛ فما استقرت بهم البلاد حتى شرعوا فى أعظم مما تابوا منه بأنفس حنِقَةٍ وصدور وغِرَة وقلّةِ إحفال بالإمام والأمة وإيثار الشغب والفتنة . واتصل ذلك بعثمان ، فأرسل إلى البلاد رسلا ليرفعوا شكواهم ويزيل ظلاماتهم ، فأفسدوا بعضهم وأثاروا الفتنة على باقيهم ، ولم يقنعوا إلا بالمسير [٨٦ ظ] إليه وقتله فى دارة وهتك حريمه والتغلب على مدينة الرسول ، صلى الله عليه ، بعد أن وطئوه وحصبوه ومنعوه الصلاة فى المسجد وهو دائبا يسكنهم ويضمن لهم إزالة ظلاماتهم وإجمال النظر لهم ويغرق فى وعظهم وتخويفهم ويقول ويحلف لهم فى غير خطبة خطبها عليهم من فوق داره أنه أبصر الناس بأخذهم سيرةَ عمر وحملهم على عُنْف السياق وأنه ما بسطهم عليه إلا لِينُه وتجاوُزه عنهم فى صلاحهم ، فيقول لهم : « إن رأيتم أن تضعوا رجلى فى قيد فضعوها » ؛ ويقول لهم تارة ، وقد أشرف عليهم : « أنشُدُكم الله ، هل سمعتم رسول الله ، صلى الله عليه ، يقول : « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث : كفر بعد إيمان ، أو زنًا بعد إحصان ، أو قتل نفس بغير نفس » ؟ فيقولون : « اللهم نعم ! » ، فيقول : «والله ما كفرت منذ آمنت ، ولا قتلت نفسا بغير نفس ، ولا زنيت فى جاهلية ولا فى إسلام قط ؛ فماذا تستحلون دمى ؟ » ؛ ويقول لهم تارة : « أنشُدُكم الله ، هل سمعتم رسول الله ، صلى الله عليه ، يقول : « من وسّع مسجدى هذا ضمنت له على الله الجنة ؛ ومن جهز جيش العُسرة ومن اشترى البئر للمسلمين » ؟ ففعلت ذلك ، ويقولون : اللهم نعم ، ويقول : « فما بالكم تمنعونى الصلاة فى المسجد ؟ وما بالكم آمنون وأنا خائف ؟ » فى نظائر لهذه الألفاظ ؛ ويقول لرجل هجم على داره من أهل مصر متقحما بسيفه يريد قتله ، فلما رأى هيبته وسمع قراءته ، أحجم عنه . فقال له عثمان : « ما لك . حماك الله ؟ » فقال : إنا جئنا لقتلك ؛ فإن القوم كتبوا إلينا أنك

كفرت وارتددت ، وما أراك إلا إماماً صالحاً قوّاماً » ، فبكى عثمان ، فقال له : « ما كفرتُ منذ آمنت ؛ اللهم احكم بيننا ، وبينهم ! » ، فقال له الرجل : « يا أمير المؤمنين ، إنى نَذَرْتُ دمك وآليت على نفس فأبِرّ قسمى » ، قال ، فأدناه عثمان وكشف له عن جنبه فشرّط له بالسيف شرطة خفيفة حتى خرج دمه ، فقالت عند ذلك زوجته نائلة بنت الفرافصة : « واذُلّ أمير المؤمنين ! » ؛ ثم إن الرجل خرج فركب راحلته وانصرف من فوره ؛ وتبعه أناس. ثم راسلهم قبل أن يشتد الحصار الثانى عليه بسعد وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وغيرهم ، يناشدهم ويعظهم ويخوفهم ويرفُقُ بهم ويضمن لهم إزالة كل ما تظلموا منه ، حتى تناذَرَ الصحابة ومشى بعض الصحابة إلى بعض ، وسعوا فى التسكين عنه ، وحتى ذُكر أن طلحة خرج قبل قتله بليلة أو ليلتين فصاح فى الناس وذكرهم الله وقال لهم : « إن إمامنا قد أعطى الرضا من [٨٧ و] نفسه ، وبذل ما كانت الطلبة منه دونه ، فتفرقوا ، رحمكم الله ! وانصرفوا إلى مياهكم ! » ؛ ثم بكى ، فأحدق به خلق من أهل الفتنة وفيهم مَلِكُ الأشتَرُ فتنل لخطابه وقال لطلحة : « الآن ننصرف ! والله لقد كنا فى ثغورنا ، ما ينتظر أحدنا إلا سهماً يقع فى لَبَانِ فرسه أو غارة تقع فى المشركين ، وكتبتم إلينا أن سيروا إلى من غيَّرَ الكتاب والسنة ، فلما جئنا قعد هذا فى بيته ، وأشار إلى حجرة علىٍّ ، وقعدتم تعصرون أعينكم دونه ؛ والله لا نبرح العَرْصَة أو نُهَرِيقَ دمه » . وهذا قهر عظيم وافتيات على عثمان والصحابة شديد وسرَفٌ يدلك على إثارة الفتنة وتشتيت الكلمة ، ولا سيما إذا كان ذلك أجمع واقعاً ممن ليس من أهل الإمامة والخوض فيها والافتيات على أهلها .

ويَدُلُّ على هذا من أمرهم إظهارُهم للناس أن يَحْصُرُوه ليخلع نفسه ويزيل ظلامتهم ، ولا يَظْهَرُ منهم غير ذلك ، ثم يهجمون عليه الدار غَلَسًا وفى خُفْيَةٍ لإراقة دمه ؛ وتسوروا عليه ، على ما ذكر ، من خَوْخَةٍ من دار آل عَمْرو بن حزم ؛ وفى ذلك يقول الشاعر :

لا تَرْثِيَنَّ لحَزْمِيٍّ رأيت به ضُرًّا ولو قذف الحزمى فى النار
الناخسين بمَرْوَانٍ بذى خُشُب والمُقْحِمين على عثمان فى الدار

وكان النَّفَرُ ، الذين ذُكِرَ أنهم هجموا عليه من المعروفين دون أتباعهم ، الغافِقِىّ ، وكنانة بن بشر التُّجيبى وسَوْدَانَ بن حُمران ، وعبد الله بن بُدَيْل بن ورقاء ، وعمرو بن الحَمِق

الْخُزَاعِيّ ، فى آخرين منهم محمد بن أبى بكر ؛ فتسرع إليه محمد وألقاه لجنبه ، وجلس على صدره وأخذ لحيته فهزها وغَلَّظَ له فى القول ؛ وذُكِرَ أنه ضرب جبهته بِمِشْقَصٍ كان فى يده ؛ فلما أراد أن يُثَنِّى وعظه عثمان ، وقال له : « يعز على أبيك أن ترقى هذا المرقى » ، واستحيا وانصرف . وذُكِرَ أنه لم يَمَسَّه فى بعض الروايات . فعرف الغافقى وكنانة أنه انصرف حياء منه فأقحما عليه وبدره التجيبى بضربة ألقاه منها لجنبه والمصحف فى حجره ؛ فلما سقط الدم عليه ، أطبقه ثم نحاه ، وضرب به غيره . وقاتل البقيةَ قومٌ من بنى عبد الدار ؛ فقتِل منهم سوى عثمان أربعة نفر ؛ وقُتِلَ العبد الأسود وارْتُثَّ مَرْوَانُ بن الحكم خارج الدار وأُثْخِنَ الحَسَنُ حتى حُمِلَ مغلوباً بألم الجراح . ولما رأت نائلةُ بنت الفرافصة ، زوج عثمان ، وَقْعَ السيف ، بَرَزَتْ وألقت نفسها عليه ، فأصابتها ضربة أَنْدَرَتْ من يدها ثلاث أصابع ، وضرب بعض أولئك الفجرة يده عليها ، وقال : « ما أكبر عَجِيزَتَها ! نفّلونيها » ، وصاح الآخرون : ألحقوا بيت المال ! وأغاروا بَدِيئاً [٨٧ ظ] على رَحْلِ عثمان وما كان فى داره ؛ ثم تناولوا ما أمكنهم أخذه من بيت المالِ وأضرموا الدار عليه بالنار ، فاحترق أكثر أبوابها . وذُكِرَ أن عمرو بن الحَمِقِ قال : « طَعَنْتُ عثمان تسع طعنات منها ثلاث لله وست لغير الله » .

وقد علم كلُّ مسلم أنْصَفَ نفسه أن ما فعله القوم به ليس من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى شىء ، وأنه أبعدُ الأمور عن الحق وعن مصلحة الأمة وأدعاها إلى تفريق الكلمة وشَتاتِ الرأى وتَوهينِ الدين والإذلال لسلطان المسلمين والتَّوَثُّبِ على أئمتهم وتَوَخّى إضعاف أمرهم وقصر هممهم وأيديهم عن إقامة الدين وتنفيذ أحكام المسلمين ؛ وأن عثمان ، رضى الله عنه ، لو كان فى الحقيقة قد ارتد عن دينه أو زنى بعد إحصانه ، لم يستحق سَفْكَ دمه على ذلك الوجه وإحراقهم داره ونَهْبَ تُرَاثِه والمطالبة بتنفيل زوجته ؛ وهذا أظهر وأَبْيَنُ من أن نحتاج فيه إلى إقامة الدليل على ظلم فاعله وتَعَدِّيه .

وعلى أن ذلك أجمع لو وجب عليه وكان من حدود الله تعالى فى شريعة ، لم يكن لهؤلاء القوم تَوَلِّيه وإقامته ؛ وإنما ذلك إلى سلطان المسلمين . ولا أقل من أن يكون للأماثل منهم أهلِ الحل والعقد ومن يُقَدَّرُ فيه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دون من ذكرناه .

وكل من ادُّعِيَ عليه قتله من الصحابة فقد كُذِبَ عليه وأضيف إليه ما ليس منه بسبيل ، كعليّ وطلحة والزبير ، رضوان الله عليهم ، وما من هؤلاء أجمعَ أحد إلا وقد أظهر المطالبة بدمه ولعن قَتَلَتَه وأظهر البراءة منهم والتأسف على ألا يمكنه إقامة الحق عليهم . وهذا ظاهر معلوم من حال عليّ وطَلْحَة والزبير ؛ وما وراء ذلك إنما هو من الشواذ وأخبار الآحاد . ولا يحل لمسلم اتقى الله وعرف قدر الصحابة أن يضيف إلى أحد منهم قتل عثمان والرضا به والخذلان له مع دعائه إلى نُصرتِهِ والدفع عنه بأخبارِ آحاد يعارضها مِثْلها تارة وما هو أقوى منها أخرى ، ويكون الظاهر من قول عليّ وطلحة والزبير بخلافها وفى نقيضها ؛ لأن الظاهر المعلوم لا يُتْرَكُ لروايات غير معلومة ؛ بل لو لم يَظْهَرْ منهم مثل هذا ، لكانت مثل هذه الأخبار مدفوعة بما ورد من أمثالها فى نقيضها ومعارضتها ؛ وكيف يجوز لذى علم ودين أن يضيف إلى أدْوَنِ الصحابة بعض ما يوجب الفسق من قتل عثمان أو التأليب عليه أو خذلانه بروايات لا تساوى مدادها ولا الاشتغال بالإصغاء إليها . وقد ظهر عُدْوَان من ذكرناه عنيه وتوبيه لقتله ؛ وفى ذلك يقول الشاعر :

[٨٨ و] ألا إن خير الناس بعد ثلاثة   قَتِيلُ التّجيبى الذى جاء من مصر

وذكر أيضا محمد بن أبى بكر وغيره فى أشعار كثيرة مشهورة ، وقد ذكرناها فى غير هذا الكتاب .

وما رُوِىَ عن عثمان أنه كتبَ إلى عليّ أيام الحصار :

فإن كُنْتُ مأكولا فكن خير آكل   وإلا فأدركنى ولما أُمزَّقِ

إنما هو أيضاً من روايات الآحاد . وكيف يصح ذلك وقد أنفذ عَلِيٌّ الحسَن لنصرته ، وعثمانُ يرده ويرد الناس عن الدفع عنه بالقتال لهم ويحملهم الرسائل إليهم بالوعظ لهم ؟ وهذا معلوم ظاهر من حاله ؛ وأنه قال : « من كان يظن أن لى فى عنقه طاعة فليغمد سيفه وليلزم بيته » ؛ وقال لعبيده : « من غمد منكم سَيْفَه فهو حر لوجه الله » ، فعملوا إلا الأسود الذى قتل فى الدار . وهذا لا يشبه ما رووه من استنهاضه لعليّ ؛ ولأن فى ذلك أيضا قَرْفًا لعثمان فى اتهامه لمثل عليّ ، رضوان الله عليه ، فى هذا الباب . فكل ما جرى مجرى هذه الروايات فإنه مردود . والظاهر من عَلِيّ تكذيب هذه الرواية من قوله : « والله ماقَتَلْتُ عثمان ولا مالأت

على قتله» . ويمكن ، لوصحت هذه الرواية، أن يكون هذا القول من عثمان ، ليس على سبيل التهمَةِ لعلى ، عليه السلام ، بل على طريق الاستزادة فى وعظ القوم وكفِّهم وإرساله فى هذا الباب ؛ وقد يقول الإنسان مثل هذا الكلام إذا حَزَبَه الأمر وفَجِئه مايخافه على غير سبيل الظنة والتهمة .

فإن قال قائل : فإذا كان الأمر فى هذا على ما وصفتم من ظلم القوم له وتعدِّيهم عليه ، فما بال الصحابة لم يسارعوا إلى إنكار ذلك وصدهم عنه ؟ وأى عذر لهم فى إسلامه والتساهل فى خذلانه ؟ قيل له : معاذ الله أن يكون فيهم من خذله أو قعد عن نصرته عند دعائه لهم ؛ وإنما لزموا بيوتهم لأنه أمرهم بذلك وكره عليهم ، وناشدهم الله ، عز وجل ، وعرفهم أن الجيوش توافيه ، وأنه لا يرى مُنَابَذَةَ الصحابة لأهل الفتنة ، وإنما يجب أن يُدْفَعُوا بأمثالهم ، ووَكَّدَ هذا القول وضيقه على القوم . وقد جاء زيد بن ثابت شاكاً فى سلاحه وقال له : «دعنا نكن أنصار الله مرتين» ، يعنى فى الدفع عنه مع الدفع عن رسول الله ، صلى الله عليه ، فمنعه من ذلك ؛ فأتاه عبد الله بن عمر متدرِّعا ، فكفه طمعاً فى أن ينصرف القوم ثانية كما انصرفوا فى الأول أوفى أن يَلحق به من البلاد من يدفع عنه غَيْرُ الصحابة ؛ وكره أن يُتَحَدَّثَ عنه فى أمصار المسلمين وغيرها أن قوما قصدوا بابه لرفع ظلامة فقتلهم وناصبهم الحرب ؛ ولقد طمع فيما يطمع فيه [٨٨ ظ] مِثْلُه وأحسن السيرة والتدبير فى الكف عنهم والأمر بذلك .

وليس يجوز أن يُعتقد فيه أنه أقعدهم عن الدفع عنه مع غلبة ظنه بأنه يقتل لا محالة ، وأن القوم يقصدون نفسه دون إشكائه وإزالة الظلامة ؛ لأن ذلك خطأ من فعله لو وقع . وكذلك فلا يجوز أن يُظَنَّ بالصحابة ولا بأحد منهم أنهم قعدوا عنه وتركوا الاعتراض عليه فى أمره لهم بالكف مع ظنهم وتوهمهم أنه سيُقْتَلُ ، لأن ذلك إجماع منه ومنهم على الخطأ ؛ وإنما قدروا أن القوم ينصرفون ، فأطاعوه فى أمره . وإنما تهجموا على داره غَلَسًا بسَحَرٍ ؛ ولو فعلوا ذلك بمحضر الصحابة أو بعضهم ، لنَدَرَتْ الرؤوس عن كواهلها دون الوصول إليه ولم يَعْدَمْ النُصرَةَ على كل حال من كافتهم أو الأكثرين منهم عدداً .

وأما قولهم إنه بقى مُلْقًى على المَزْبَلَةِ ثلاثة أيام ، فكذب من راويه وطعن على السلف

وسائر الأمة ؛ بل قد وردت الروايات أنه دُفِن من يومه وحُمِلَ من داره إلى بَقيع الفَرْقَدِ ؛ وهذا أظهر وأليق بمثل الصحابة . وهـذه جُمَلٌ تنبئ عن ظلم القوم وعدولهم عن الحق فيما جروا إليه .

باب ذكر ما تعلقوا به على عثمان ، رضى الله عنه ، ونقموا من فعله ، والجواب عنه

فأما تَعَلُّقهم بأنه ضرب عمّارا حتى فتق أمعاءه ، وضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر ضلعين من أضلاعه ، ومنعه العطاء سنين كثيرة ، وأنه رد عليه عطاءه ، فباطل عند كثير من الناس . وليس ما يروون فى هذا مما نُضْطَرُّ إليه أو مما قام دليل عليه ، ولا مما يُثبت تعلقَ القوم به . وعلى أنه لو ثبت ذلك ، لوجب أن يحمل فعله على الصحة . وقد رُوى أن سبب ضربه لعمار أنه قال للطاعنين عليه : « اكتبوا ما تشكونه من عثمان فى كتاب ، واعطونيه حتى أدخل عليه وأُوقِفَه عليه » ، فـكُتِب ذلك ، ودخل عليه ، فغَلَّظ له فى القول وافترى واستخف بسلطان الله ؛ وليس له ذلك ، ولا يحل له ولا لغيره أن يخاطب عثمان بذلك ؛ وليس بأمير المؤمنين إلا بما يقتضيه ما ذكرناه من محله فى الدين ومنزلته بين المسلمين وحرمته وسابقته فى الدين ؛ فكيف وهو السلطان المأمور بطاعته وترك الافتيات عليه ؟ وليس فيما أنكروه عليه مُنكَر يستحق به مثل ما خرج إليه عمّار . وقد رُوى أنه كان يقول : « عثمان كافر » ؛ وكان يقول بعد قتله : «قتلنا عثمان [٨٩ و] يومَ قتلناه كافراً» ، حتى قال له علىّ عليه السلام ، مرة ، وهو يخاصم فى ذلك الحَسَنَ بن علىّ ، والحسن ينكر ذلك من قوله : « أتَكْفُرُ يا عمار بربٍّ آمَنَ به عثمان ؟ » فقال : لا ؛ فأرسل الحَسَنُ يده من يده . وهذا سرف عظيم من خرج إلى ما هو دونه استحق الأدب من الإمام ؛ فلعل عثمان انتهره وأدبه لكثرة قوله : « قد خَلَعْتُ عثمان ، وأنا برىء منه » فأدى الأدب إلى فتق أمعائه . ولو أدى أدب الإمام إلى تلف النفس ، لم يكن بذلك مأثوماً ولا مستحقاً للخلع ؛ فإما أن يكون ضرْبُه باطلا ، وإما أن يكون صحيحاً فيكون رَدْعاً وتأديباً ونهيا عن الإغراق والسَّرَف ؛ وذلك صواب من فعل عثمان وهفوة من عمار .

وأما ضربُه عبدَ الله بن مسعود ومنعه العطاء وكراهة عبد الله له ؛ فإنه باطل أيضاً غير صحيح ؛ فإن صح ذلك ، حُمل من عثمان ، مع ثبوت عدالته وإيمانه ، على وجه صحيح ، وهو أن يكون قصد بذلك تأديب عبد الله بن مسعود وردْعَه عن الامتناع من إخراج المصحف إلى مثل عثمان وعلى سائر الصحابة مع علمه بشدة الهَرْجِ والفساد واختلاف القراءة وتوخّي عثمان حسم هذه الفتنة وجمع الكلمة والموافقة على مصحف متفَق عليه محفوظ محروس يكون العِمَادَ فى هذا الباب ؛ ولقد وُفِّقَ فى ذلك لأمر من الدين عظيم وخير كثير ؛ فلم يكن لعبد الله أن يَمنع من ذلك . هذا مع العجائب التى يذكرون أنها فى مصحفه من إلغاء المُعوِّذَتين وإثبات ما نُسِخَتْ تلاوته ، ويبعد أن يكون من كلام الله تعالى ومن القرآن وإلى غير ذلك . وقد كان يجب أن يُخْرِج ما فى يده ويوافقه عليه ؛ فإذا امتنع من ذلك ، جاز للإمام إرهابه بشيء من الضرب ، إذا أداه الاجتهاد إلى ذلك ، فإن أدّى الضرب إلى كسر ضلع وإبطال عضو وإذهاب البصر ، لم يكن الإمام بذلك مأثوماً ولا حَرِجاً ، إذا لم يَقْصِدْ إلا التأديب والتشديد . وكذلك إن قَرَفَه بظلم ومعصية أو ألّبَ عليه ولم يضمر بذلك الحجة وكانت ظاهرَ الإمام العَدَالةُ ، جاز له تأديبه .

وأما قولهم إنه كره أخذ العطاء ، فلعله رأى فى وقتٍ رَدَّه إلى من هو أحق منه ، أو لعله استغنى عنه ، أو لعله اعتقد أن فيه شُبْهَةً تمنع من أخذه ، وإن كان غالطاً فى اعتقاده ذلك ؛ لأنه ليس بمعصوم لا يجوز الزلل عليه ، أو رأى أنه يستحق أكثر مما أعطاه عثمانُ ، ولم يكن يستحق عنده أكثر مما قسمه له ؛ وهذا مردود إلى اجتهاد الإمام ورأيه ؛ وليس لأحد الافتيات عليه ولا ردُّ العطاء إذا لم يَرْضَه ؛ أو يبين ابن مسعود أن رد [٨٩ ظ] العطاء لوجه يوجب فسقَ عثمان ، فيُنظر فى ذلك . فإن لم يكن معنى غير رده ، حُمِل أمره على بعض ما قلناه . وكذلك ضرب عثمان إياه حَمْلُ أمره على الأليق به أولى . وأما قولهم إنه منعه العطاء لسنين ، فإنه غير ثابت ؛ فإن صح ، فلعله كَرِه أن يأخذه ، أو لعل عثمان صرفه إلى غيره ؛ لأنه كان أولى منه ؛ وهو مصيب فى ذلك إذا أداه اجتهاده إليه . ومثل هذا لا يثبُت بأخبار الآحاد ، ولا يُتوصل به إلى القدح فى الأئمة وفضلاء الأمّة .

وأما تعلقهم بأن عثمان جمع القرآن وحرّق المصاحف وسبق إلى ذلك ؛ فإنه جهل عظيم ؛ لأن هذا من فضائله وتسديد عمله عند ما حدث من الاختلاف والتهارُج بين القراء وعدوان

بعضهم على بعض ووجود كل ملحد ومُدغِلٍ السبيلَ إلى الطعن فى الدين و إفساد التأويل والهزْلِ بأئمة المسلمين . وهذا كان الواجب على عثمان إذا وقع له وخطر ببالِهِ وظن الصلاح ولَمَّ الشَّعَثِ ؛ ولو عدل عنه لـكان عاصيا مُفَرِّطا قائداً إلى الإهمال والتضييع .

وأما قولهم إنه سبق إلى ذلك فباطل ؛ لأنه قد جُمِـعَ فى أيام رسول الله ، صلى الله عليه ، وأيام أبى بكر وعمر فى الجلود والخزَفِ والأكتاف وغير ذلك ؛ ولم تَحْتَجْ الصحابة إلى جمعه على وجه ما جمعه عثمان ؛ لأنه لم يحدث فى أيامهما من الخلاف بين القراء ما حدث فى أيامه . وأما تعلقهم بأن جمعه معصية و بدعة ، فإنه جهل ؛ لأن المعصية هى ما نُهِيَ فاعلها عنهـا . ونحن نقول إن جمعه من فَرْضِ عثمان ، إذا قدر فى جمعه من الصلاح ما ذكرناه ؛ وليس من نص الـكتاب أو السـنة الثابتة أو إجماع الأمة أو حجج العقول ما يُحَظِّرُ جمع القرآن ويقضى على عصيان فاعله ؛ فبطل بذلك ما ظنوه .

وأما قولهم إنه حَرَّقَ المصاحف ، فإنه غير ثابت ولا مما يَلْزَمُ قلوبَنَا العِلْمُ به ؛ ولو ثبت لوجب أن يحمل على أنه حَرَّق مصاحف قد أودعت مالا تحل قراءته ، وقد خرَجَ عن أن يكون قرآنا بإفساد نظمه و إحالة معناه فى الجملة ؛ فإنه إمام من أهل العلم غير مُعَانِدٍ للنبى ، صلى الله عليه ، ولا طاعن على التنزيل . هذا هو المعلوم من أمره : فيجب أن يكون حَرَّقَ ما يجب إحراقه . ولذلك ما لم يُرْوَعَنْ أحد من الصحابة أنه قال له : قد عَصيتَ الله وأذللْتَ الدين بإحراقك مصاحف لا يحل إحراقها . وقد شاهد القوم من ذلك وعرفوا ما ذهب علينا مَعْرِفةُ كنهه ؛ وقد ثبت عدالة عثمان وطهارته ؛ فلا [٩٠ و] مُتَعَلَّقَ فى ذلك .

وأما تعلقهم بأنه حمى الحمى ، فلا حجة فيه ؛ لأن إبلَ الصدقة وما شِيَتَها كثرت واتسعت وكثرت الخصومات بين رعاة ماشية الصدقة وحفاظها وقتلوا أرباب المواشى ؛ فحسم مادة الفتنة ووسع الحمى . وقد حمى أبو بكر وعمر فلم ينـكر ذلك أحد ولا نقمه ولا عده من معاصيهما ؛ فلا تعلق فى ذلك .

وأما تعلقهم بأنه نفى أبا ذَرٍّ إلى الرَّبَذَة فباطل ؛ لأن أبا ذر اختار الخروج إليها لمـا خيره عثمان وكره المُقَامَ فى المدينة ، فلا عَتْبَ على عثمان . ولو صح أنه أبعده عن المدينة ، لم يكن بذلك مأثوماً ، ولوجب حمل فعله على العدل والصحة ، حتى يقوم دليلٌ على ظلمه وتَعَدِّيه .

وقد ذكر الناس أن أبا ذَرٍّ كان يطعن على عثمان وعلى أمرائه ويقول إنهم قد استأثروا بالمال ، وعلوا البنيان ، وركبوا المراكب ؛ وكان هذا عنده منكراً ، رحمه الله ؛ لأنه كان ممن يزهد فى الدنيا ويرغب فى الآخرة ويرى أن التمتع بزينة الدنيا حرام ؛ وليس كما توهم . وذُكر أنه أفسد على عثمان الشام ؛ وكان أبداً يقول إذا دخل على خلفائه : « يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ [هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ] » (١) ؛ ويغرق فى مجاهرتهم بأغلظ القول ، وليس له فعل هذا ؛ فأنكر عليه ذلك عثمان وقال له : « إما أن تقيم وتكف عما يثير الفتنة أو تبعُدَ إلى حيث لا يسمع منك ولا ينكر فعلك » وكل هذا يحق لو ثبت إبعاده على هذا الوجه ؛ فكيف ولم يثبت ؟ وإنما اختار الخروج إلى الرَّبَذَةِ .

وأما تعلقهم بأنه آوى الحَكَمَ طريد رسول الله ، صلى الله عليه ، فإنه باطل ؛ لأن أكثر الناس ينكره ويقول إن الحكم خرج بأمر النبى ، صلى الله عليه ، لأنه كُفَّ وكبر فاستأذن فى الخروج إلى أهله ، فأذن له . وعلى أن القوم لا يدرون ما سبب طرده . فمنهم من يقول إنه كان يحاكى النبى ، صلى الله عليه ، فى مشيته ، ومنهم من يذكر أنه كان يحاكيه خلف الصفوف ؛ وكل هذا من التُّرَّهات . وقد روى عن غير طريق أيضاً أن عثمان كان قد قال لأبى بكر وعمر : «إنى كنت استأذنت رسول الله ، صلى الله عليه ، فى رده ، فأذن فى ذلك » ، فطالباه بآخر معه يشهد بذلك فلم يجد ؛ فلما ولى عمل على أمره رسول الله ، صلى الله عليه ، وليس هذا الحكم مما لا يجوز عمل الحاكم فيه ؛ وحُكْمُه بعلمه ؛ فلا متعلق فيما ذكروه من ذلك .

وأما تعلقهم بأنه أتم الصلاة بمنى ، فإنه أيضاً من قلة التوفيق وللدلالة على العناد ؛ لأن هذه الصلاة صلاة سفر يجوز له إتمامها ويجوز له قَصْرُهَا . وقد كان النبى ، صلى الله عليه ، يتم فى السفر تارة ويُقَصِّرُ أخرى ؛ [٩٠ ظ] وكانت عائشة ، رضى الله عنها ، وغيرها من الصحابة يتمون هذه الصلاة خاصة ، فما نقم ذلك أَحَدٌ ولا عدَّه ذنباً . وعلى أن عثمان قد احتج فى ذلك بشيئين ، لما سئل عنه ، أحدهما أنه قال : « كان أهلى بمكة فصرت فى حَضَر

---

(١) ٩ ، ٣٥ .

وخرجت عن حكم المسافر » ؛ وهذا كما قال : « إذا كان على أهل ومنزل » ؛ والآخر أنه قال : « بلغنى أن العرب انصرفت إلى مياهها وصلت ركعتين وقالت : إن الصلاة قُصِرَت فخِفتُ دخول الشُّبْهَة عليهم » ؛ وأى تعلق فى هذا .

وأما تعلقهم بتركه قتل عبيد الله بن عمر بالهُرْمُزان ، فإنه أيضاً باطل ؛ لأنه لم يفعل ذلك إلا عن رأى الأمة ومشورة منهم أو من أكثرهم . لأنه قيل له : أمس قُتِلَ أبوه ويُقتَل اليوم ؛ ويُتحدث بهذا فى بلاد الكُفر والإسلام ، فيهين الدين ويَذِلُّ سلطان المسلمين . وقيل إن الهرمزان حمل أبا لؤلؤة على قتل عمر حَمِيَّةً للفُرْسِ والمجوسية ؛ وإن إسلامه لم يكن حسنا وإنه كان يستقل عطاء عمر ؛ فإنه كان يفرض له ، على ما ذُكر ، عشرين درهما ويقول : إنه لا أب له فى الإسلام ، وذُكر له أن الهرمزان خرج من داره أبو لؤلؤة بالخنجر يوم قتل عمر يُرى الخنجر تحت أثوابه ، فقالوا له : هـذا من السعى فى الأرض فسادا ؛ وهو مستحق لما نزل به ؛ غير أن هذا إليك وإلى من يقوم بالأمر ، وقد تعدى عبيد الله بأخذ حقه بيده فقط ؛ وقد كان هـذا منه فى غير سلطانك والعَقْدِ لك ؛ وليس أخذه للحق بيده حقاً لأحد يطالب به ؛ فلا شىء الآن عليه .

وقد يجوز أن يعتقد بعض الصحابة أن دم عبيد الله مُسْتَحَقٌّ ، ولا يعتقد ذلك عثمان ، إذا ظن وقوى عنده أن الهرمزان سعى فى الأرض فساداً بقتـل عمر بن الخطاب ، وخاف أمثالها من التوثب على الأئمة ؛ فلا شىء عليه فى ترك الإقادة من عبيد الله بن عمر .

وأما ما تعلقوا به من تولية أقاربه كمعاوية وعبد الرحمن بن عثمان ومروان بن الحكم وغيرهم ، فلا متعلق فيه دون أن يُثبتوا أنهم فُسَّاقٌ وأن فسقهم ثبت عند عثمان ، فأقرهم ، وأنه ولاّهم يوم ولاّهم وهم فُسَّاق ليسوا بأهل الولاية . وقد كان هؤلاء النفر أهل نجـدة وكفاية وبَصَرٍ بالإمرة وقدرة عليها ، وإن لم يكونوا زهاداً . وقد كان معاوية من أمراء عمر طول مدته ، فما نقم عليه أحد .

وأما قولهم إنه كان يحبوهم ويخصهم بالعطاء وإنه أعطى مروان جميع خُمسِ افريقية ، فإنه باطل وتوهُّمٌ منهم وقد كان عثمان أتقى لله وأنزه نفساً ، مع إنفاقه فى سبيل الله وكثرة

بذله المال ونفسه في نُصرة الدين . وقد ذُكر أنه إنما أعطى من مال نفسه وقال لهم مرة في قسمه : « إنما اقترضتُ من بيت مال المسلمين » ؛ وهذا ضعيف ؛ [٩١ و] لأنه كان غير محتاج إلى اقتراض مع سعة ماله ؛ ومتى لم يثبت عليه ذلك ، لم يحلّ قرفه به .

وأما تعلقهم بما أنكرته عائشة وغيرها من مجاوزته في تأديب الصحابة الضربَ بالدِّرَّة إلى الضرب بالعصا ، فلا عتبَ عليه في ذلك ؛ لأن للإمام التقويم والضرب بالدِّرَّة والضرب من الواحد إلى الألف ، مرة بالعصا ، ومرة بالدرة ، ومرة بالانتهار والقول ؛ ولو أن عمر احتاج معهم إلى العصا لفعل .

وأما ما تعلقوا به من أمر الكتاب الذي وجدوه مع عبده على بعيره وما تضمنه في بابهم وثبات لمحمد بن أبي بكر مما أمر به عبد الله بن أبي سرح ، فلا حجة عليه من وجوه : أحدها أنه اعترف أن العبد عبده والبعير بعيره ، وحلف لهم أنه ما كتب الكتاب ولا أمر من كتبه . وقد كان من حق كل مسلم سمع قسم عثمان أن يصدقه ويثق بقوله ، فضلاً عن يمينه . وأما اقتياتهم عليه بعد ذلك وقولهم : تسلم مروان ، لأنه هو كاتبه ، فإنه مطالبة بمعصية ؛ لأنه سأل مروان عن ذلك ، وهو يومئذ معه في الدار ، فأنكر أن يكون كتبه : فلم يجز له تسليمه إليهم ليتحكموا فيه . فلو أنه أيضاً اعترف بالكتاب ، لم يحلّ دمه ، ولو حلّ أيضاً دمه ، لم تكن إقامة ذلك لهم ، ولم يجز لإمام المسلمين أن يمكنهم من إقامة حدوده ؛ وهم رعاع ليس إليهم هذا الشأن ، ولأنهم متوثبون عليه . وعلى أنه لو ثبت أن عثمان ومروان كتبا الكتاب ، لم يكن ذلك بذنب لهما ؛ لأن أولئك القوم كانوا مستحقين له لسعيهم على عثمان ، وحصرهم له ، واستنفار الناس عليه ، وشتمه وتحصيبه على منبر رسول الله ، صلى الله عليه ، ومنعه الماء واستخفافهم سلطان الله وحصرهم الصحابة في منازلهم ، وتقدم الغافقي على سائرهم ، واستيلائهم على المدينة . وبدون هذه الأفعال يكتب بما كتب به عثمان ؛ فليت القوم انصرفوا ، وليت الكتاب وصل ! فإنه لم يكن والله أعلم ، يجرى ما جرى من قتل عثمان ، وما أتى من سفك الدماء بعده ، وما نحن في بقيته إلى اليوم ؛ فإن قتل أولئك كان من الصلاح في الدين ، وتمكينهم مما حاولوه من أعظم الفساد ؛ وقد أعقب من الشتات والفرقة وسوء العاقبة ما لا ينقطع في غالب الظن إلى يوم القيامة .

وأما تعلقهم بأنه رقي على منبر فوق المرقاة التي كان يقوم عليها رسول الله ، صلى الله

عليـه ، فإنه غير ثابت ؛ ولو ثبت لم يَحِلّ بذلك دمُه ولم يكن ذلك من معاصيه ، إذا أداه اجتهاده إلى أن الصعود عليها مصلحة وأنه أرهب للعدو ، وأبلغ للقول ، وأقمع للطامع فى إذلال الإمام ، ولعله أن يكون قد جرى ما أوجب ذلك مما لم نقف على [٩١ ظ] كنهه . وفى الجملة أنا نعلم أن عثمان لم يقدم نفسه على أبى بكر وعمر ، فضلا عن الترفع على النبى ، صلى الله عليه ؛ لأن ذلك كفر من فاعله . وإذا كان ذلك كذلك ، لم يكن فى هذا تعلق لأحد إذا فعله الإمام لوجه من المصلحة يراه من تعظيمه لشأن الرسول ، عليه السلام .

وأما تعلقهم بأنه انصرف يوم حُنَيْنٍ ، فإنه ما ثبت أنه انصرف انصراف منهزم ، وإنما انصرف انصراف متحرِّف لقتال ومتهزٍ لفرصة . وقد ذُكِر أن العسكر بأسره انصرف عن النبى ، صلى الله عليه ؛ ولم يثبُت معه إلا عمه العباس وابنه عبيد الله بن العباس أو قُثَمُ حين صاح : « يا لَلمهاجرين ! يا لَلأنصار ! » فتراجع النـاس . وليس يجب على الواحد الثبوت عند انصراف القوم إلا على أنهم متحرِّفون لقتال ، أو على غير علم بانقطاع الرسول عنهم ، إلا من شاء الله ؛ فـكيف يَتَورَّكُ هذا الذَّنبُ على عثمان وحـده من بين الجماعة ؟ على أن عثمان قد ذُكِرَ أنه قال لهم : « فإن كان الأمر على ما وصفتم ، فقد عفا الله عنى وعن المنصرفين » حيث يقول : « ولقد عفا الله عنهم »(١) وقال : « ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء »(٢) ؛ فقبل الله توبته وتوبة القوم من ذلك ؛ والتوبة تزيل الذنب وعقاب الذنب ؛ فلا تعلق فى هذا .

وأما تعلقهم بأنه لم يحضُرْ بَدْراً ، فإنه جهل عظيم ؛ لأن أكثر ما فى ذلك أن يكون غيره أفضل منه ؛ وقد بينا أن إمامة المفضول جائزة مع حصول الفاضل بسبب عارض يقعده . على أن الفضيلة له فى تأخره عن بدر ثابتة ؛ لأنه إنما تأخر بأمر رسول الله ، صلى الله عليه ، له بذلك وإلزامه له لتعليل ابنته ومشاهدة أمرها ؛ لأن بنت الرسول ، صلى الله عليه ، قد كانت مرضت فأمره بالقيام عليها . وكان ، صلى الله عليه ، يقول : « إن قوما بالمدينة تخلفوا وما تخلفوا عما نحن فيه » ، قال الراوى : « فـكنا نرى أنه يعنى عثمان » . وقد جعل رسول

(١) ٣ : ١٥٥ (٢) ٩ : ٢٧

الله ، صلى الله عليه ، له فضل الحاضرين وضربَ له سهمَه من غنيمة بدر ؛ ولو علم أنه مؤثر للتخلف عن الغزو لغير عذر ، لـكان حريا بذمه والتنبيه على سوء فعله ورأيه فيه ؛ وهذا عائد بالطعن على النبي ، صلى الله عليه ، والتُّهَمَة له دون غيره .

وأما تعلقهم بتأخره عن بيعة الرِّضوان ، فإنه غفلة وجهل ولَجَاجٌ وعناد ؛ وذلك أنه إنما تأخر لتحمُّل رسالة النبي ، صلى الله عليه ، إلى أهل مكة ، حين أُرجف بالعسكر أن قريشا قتلت عثمان ، فغضب النبي ، صلى الله عليه ، وقلق وقال : « والله لئن كان قتلوه لأُضْرِمَنَّها عليهم ناراً » ؛ ثم أخذ لأجل هذا الخبر على الصحابة بيعة الرِّضوان وقال : « هذه شِمالى عن يمين عثمان ، وهى خير له من يمينه » ؛ فهو كان [٩٢ و] سبب بيعة الرضوان وغضب النبي ، صلى الله عليه ؛ فـكيف يكون بتأخره عنها منقوصاً ؟

فدل جميع ما وصفناه على فضل عثمان ونزاهته وعدالته وسلامة بيعته وأنه قُتِل مظلوماً .

باب الـكلام فى إمامة على ، عليه السلام ، والرد على الواقف فيها والقادح فى صحتها

فإن قال قائل : ما الدليل على إثبات إمامة علىّ وأنه أهل لما قام به وأُسْنِدَ إليه ومستحق لإمامة الأمة ؟ قيل له : الدليل على ذلك كمال خلال الفضل فيه واجتماعها له ؛ لأنه من السابقين الأولين ، وممن كثر بلاؤه وجهاده فى سبيل الله ، وعظم غَنَاؤه فى الإسلام ، وعن رسول الله ، صلى الله عليه ، مع ماله من القرابة الخاصة ، وتَزْويجه النبي ، صل الله عليه ، ابنَتَه وكريمته فاطمة ، عليها السلام ، وما رُوى فيه من الفضائل المشهورة عن النبي ، صلى الله عليه ، نحو قوله : « أقضاكم علىٌّ وأفرَضُكم زيد » ؛ مع العلم بأن القضاء يشتمل على معرفة أبواب الحلال والحرام وأحكام الشرع وما يحتاج إلى علمه إمامُ الأمة ؛ ونحو قوله : « حُبُّ علىّ إيمانٌ وبغضه نفاق » ؛ وقوله فى خَيْبَرَ : « لأدفعن الراية إلى رجل كرار غير فرار يحب الله رسوله ويحبه الله ورسوله » ، ودفع الراية إليه بعد أن تفل فى عينيه ، وكان رمد ؛ قال علىّ : « فما رمدت عيناى بعد ذلك » ؛ وقوله : « من كُنْتُ مولاه ، فعلىّ مولاه » ، بعد قوله : « أَلَسْتُ أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ » فأوجب من موالاته على باطِنِه

وظاهره والقطع على طهارة سريرته ما أثبته لنفسه ، وأعلمهم أن عَلِيًّا ناصِرٌ للأمة مجاهد فى سبيل الله بظاهره وباطنه ؛ لأن المولى يكون بمعنى الناصر المُعِين باتفاق أهل اللغة ؛ قال الله تعالى : « فإن الله هو موله وجبريلُ وصلحُ المؤمنين »(١) ، يعنى ناصِرَه ؛ وقال الأخطل :

فأصبحتَ مولاها من الناس كلهم   وأحرى قريشٍ أن تُهابَ وتُحمدا

يعنى أصبحت ناصرها من الناس ، يعنى عبد الملك بن مروان ؛ لأن أحَداً فى وَقتِه لم يقدر على مثل نُصرَتِه ؛ إذ كان إمامهم إذ ذاك وقائدهم وإن كان فيهم ناصر دونه .

ومن فضائله قوله ، صلى الله عليه ، فى غزاة تَبُوكَ لما لحق به وشكا خوض الناس فى بابه(٢) : « أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبى بعدى » ؛ أى إنى استخلفك على المدينة كما استخلف موسى أخاه هارون ، لما [٩٢ ظ] توجه لكلام ربه ، من غير بغض ولا قِلًى . وقوله : « لا يُؤَدِّى عنى إلا رجل مِنِى » ، وإنفاذه بسورة براءةَ يقرؤها على المشركين بمكة ؛ وهذا أمر لا يليه إلا أهل القَدْرِ والنباهة ومن يصلح للتحمل والأداء عن رسول الله ، صلى الله عليه ، إلى مثل قريش مع وفارة عقولهم وصحة أحلامهم وما وصفهم الله به فقال : « بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ »(٣) . ومن فضائله قوله ، صلى الله عليه ، لفاطمة ، وقد شكت له بعض حالها : « أما ترضين أن الله قد اطلع على أهل الأرض فاختار منهم رجلين جعل أحدهم أباك وجعل الآخر بعلك ؟ » . وقوله ، صلى الله عليه : « اللهم ائتنى بأحب الخلق إليك يأكل معى من هذا الطائر » ، فجاء علىّ ، فأكل معه من الطائر المشوى الذى كان أُهْدِى إليه ، إلى غير هذا من الفضائل مما يطول تتبعها .

هذا مع ما ظهر من إعظام كافة الصحابة له وإطباقهم على علمه وفضله وثاقب فهمه ورأيه وفقه نفسه وقول مِثْلِ عمر فيه : « لولا علىّ لهلك عمر » وكثرة مطابقتهم له فى الأحكام وسماع قوله فى الحلال والحرام .

ثم ما ظهر من فقهه وعلمه فى قتال أهل القبلة من استدعائهم ومناظرتهم وترك مبادأتهم والنَّبْذِ إليهم قبل نصب الحرب معهم وندائه : « لا تبدؤوهم بالحرب حتى يبدؤوكم ، ولا يُتَّبَع

---

(١) ٦٦/٤   (٢) فى بابه ؛ لعله : فى شأنه ؛ كذا فى الهامش   (٣) ٤٣/٥٨

مُدْبِرٍ ، ولا يُجْهَزْ على جريح ، ولا يُكْبَسْ بيت ، ولا تُهَجْ امرأة » ، وفى رواية أخرى : « ولا يكسر بيت » ، ورده رحالات القوم إليهم ، وترك اغتنام أموالهم ، وكثرة تعريفه ونداءه على ما حصل فى قبضته من أموالهم ، وكثرة الأمر لابن عباس وغيره بقبول شهادة أهل البصرة وصِفّين ، إذا اختلطوا ووضعت الحرب أوزارها ، والصلاة خلفهم ، وقوله لمن سأل عن ذلك : « ليس فى الصلاة والعدالة اختلفنا ؛ و إنما اختلفنا فى إقامة حد من الحدود ؛ فصلوا خلفهم واقبلوا شهادة العُدُولِ منهم » ، إلى غير ذلك مما سنه من حرب المسلمين ، حتى قال جلة أهل العلم : لولا حرب عليٍّ لمن خالفه ، لما عُرِفَتْ السنة فى قتال أهل القبلة .

هذا مع ما علم من شجاعته وغنائه و إحاطته علماً بتدبير الجيوش و إقامة الحدود والحروب وحماية البيضة وقوله ظاهراً من غير رد من أحد حُفِظَ عليه : « إن قريشاً تقول : إن ابن أبى طالب رجل شجاع ولكن لا رأى له فى الحرب . لله أبوهم ! ومن ذا يكون أبصرَ بها منى وأشد لها مراساً ؟ والله لقد نهضْتُ فيها وما بَلَغْتُ العشرين ، وها أنا اليوم قد ذَرَّفْتُ على الستين ، ولكن لا إمرة لمن لا يطاع » ، وكثرة ما ظَهَرَ منه من مناظرته لأهل البصرة [٩٣ و] وصفين وحرُوراء والنَّهرَوان ولطيف ما احتج به وأبان عن نفسه ، وفَضْلِ رأيه ، وأنه على الواضحة فى سائر ما أتاه مما أنكروه . وقد بسطنا ذلك ضربا من البسط فى كتاب « مناقب الأئمة » .

و ببعض هذه الخصال ، ودون هذه الفضائل ، يصلح للخلافة و يستحق الإمامة ؛ فبان بما ذكرناه أنه حقيق بما نظر فيه وتولاه .

فإن قال قائل : فما الدليل ، مع ماذكرتم من فضله وجلالة قدره وصلاحه لهذا الأمر ، على أن العقد له وقع موقعاً صحيحاً يجب الانقياد لصاحبه والاقتداء به ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن عثمان ، رضى الله عنه ، لما قُتِلَ ، استولى الغافِقِيُّ ومن صار معه من أهل الفتنة على المدينة وهموا بالفتك بأهلها وحلفوا على ذلك للصحابة ، متى لم يُقَدِّمُوا النظر فى أمرهم و يعقدوا الإمامة لرجل منهم ؛ فأراد الصحابة حَسْمَ مادة الفتنة ؛ وعُرِضَ هذا الأمر على عليّ ، عليه السلام ، والتُمِسَ منه وآثره المصريون ، فامتنع عليهم وأعظم قتلَ عثمان وأنشأ يقول :

ولو أن قومى طاوعتنى سَرَاتُهم أمرتهم أمراً يُديخُ الأعاديا

ولزم بيته . ثم عُرِضَ ذلك على طلحة وآثره البصريون ، وأبى ذلك وكرهه وأنشأ يقول :

ومن عجَبِ الأيام والدهر أننى   بقيت وحيداً لا أُمِرُّ ولا أُحْلِي

ثم عُرِضَ ذلك على الزُّبير فأبى وأنشأ يقول :

متى أنت عن دار بفيحان راحل   وباعثُها تُخْنِي عليه الكتائبُ(١)

كل ذلك منهم إنكار لقتل عثمان و إعظام له ورزية به . فلما حلف أهل الفتنة على الفتك بأهل المدينة و إلقاح الفتنة وردها جَذَعةً ، اجتمع وجوه المهاجرين والأنصار عشية اليوم الثالث ، على ما رُوى ، من قتل عثمان ، فسألوا عليا هذا الأمر وأقسموا عليه فيه ، وناشدوه الله فى حفظ بقية الأمة وصيانة دار الهجرة فدخل فى ذلك بعد شدة و بعد أن رآه مَصْلَحَةً ، ورأى القوم ذلك لعلمهم وعلمه بأنه أعلم من بقى وأفضلهم وأولاهم بهذا الأمر ؛ فمد يده و بايعه جَمَاعةُ من حَضَرَ ، منهم خزيمة بن ثابت ، وأبو الهيثم بن التَّيِّهان ، ومحمد بن مسلمة ، وعمّار فى رجال يكثر عددهم من المهاجرين والأنصار . وهذا من أصح العقود وأثبتها ؛ لأن المعقود له أفضل من بقى ؛ ومن ذكرناه من العاقدين بصفةِ مَنْ يملك عقد الأمامة فى الفضل والسابقة ؛ فوجب بذلك تمام بيعته وصحة إمامته .

فإن قال قائل : أفليس قد رُوى أن عليا حضر [٩٣ ظ] المسجد ثانى هذا اليوم غَدْوَةً ، فاجتمع أهل المدينة إليه وأُحْضِرَ طَلْحَة والزبير مُكْرَهَيْن ؛ فأُخْرِجَ أولا طلحة من بيته ، وأهل البصرة قد حفوا به ، وحكيم بن جَبَلَة العبدى يحدوه بالسيف من خلفه ، ثم أُخرج الزُّبير وقد أَحْدَقَ به أهل الكوفة ومَالِكٌ الأشتر يحدوه بالسيف من خلفه حدواً حتى أُحْضِرَ المَسْجِدَ ؛ وخطب علىٌّ خطبته المشهورة ووصف دخوله فى هذا الأمر ، وقيل لطلحة : بايع ! فبايع مكرها وصفق على يد علىّ بيده الشلاء ، فقال قائل من أخريات الناس : « لا إِلَهَ إلا الله ! أول يد صفقت على يد أمير المؤمنين يد شلاء ، والله لا يتم هذا الأمر » ؛ وقال الناس : يد شلاء وأمر لا يتم ؛ ثم بايع الزبير على هذه الصفة من الإكراه ؛ ورُوِى أنهما قالا : بايعته أيدينا ولم تبايعه قلوبنا ؛ وأن طلحة قال : « بايعتُ واللُّجُّ على قفى » يعنى السيف ؛ وأنهما قالا بالبصرة : « بايعناك على أن تقتل قتلة عثمان » ؛ وأن علياً قال :

(١) فيحان : فى الأصل فتحان ؛ باعثها تخنى : فى الأصل بدون نقط ولا شكل .

« بايعانى بالمدينة وخلعانى بالعراق » ؛ فكيف لا تكون بيعة القوم على هذا الوجه فاسدة وإمامته باطلة ؟

قيل لهم : جميع ما ذكرتموه لا يقدح فى صحة إمامته ؛ لأن البيعة قد كانت تمت ، ووجب الانقياد لعَلِىٍّ بعقد من عقدها له ممن ذكرنا قبل حضور طلحة والزبير ومبايعتهما ؛ فلا مُعْتَبَرَ بالمبايعة بعد تمامها وبالوجه الذى وقعت عليه ممن أوقعها ؛ إذ كان فعلهما كالتبع لما تقدم ودخول فى طاعة قد وجبت عليهما . ولو تأخرا عن الانقياد لإمامته ، لوجب أن يكونا مأثومين فى ذلك ؛ كما أنه لو تأخر متأخر عن بيعة أبى بكر وعمر وعثمان ، لوجب تأثيمه بعد إتمام إمامته . وقولهما : « بايعناك مكْرَهَيْن » قد عورض من النقل بما يدفعه . وإن وقعت منهما على سبيل الإكراه ، لم يضر ذلك بإمامة على ، رضوان الله عليه ؛ لأنها قد ثبتت قبل بيعتهما .

وقول من قال : « أول يد صفَقَتْ على يد أمير المؤمنين ... » يريد أول يد من أيدى أهل المسجد التى صفقت على يده فى ذلك الوقت ، ولم يرد أنها أول يد بايعته فلا حجة فى هذا القول . ويمكن أن يكون هذا القائل ظن أن يد طلحة أول يد صفقت على يد أمير المؤمنين ، ولم يكن حضر البيعة عشاء ؛ فلا متعلق لأحد فى هذا القول .

وأما ما روى من قولهم : « بايعناك على أن تقتل قتلة عثمان » ، فإنه مما يبعد أن يكون صحيحاً ؛ لأن الاتفاق من عَلِىٍّ ومنهما اتفاق على خطأ فى الدين ؛ وذلك ما يجب نفيه عنهم ما أمكن ووُجِدَ إليه السبيل . وذلك أن عقد الإمامة [٩٤ و] لرجل على أن يقتل الجماعة بالواحد لا محالة خطأ لا يجوز ؛ لأنه متعبَّد فى ذلك باجتهاده والعمل على رأيه . وقد يؤدى الإمامَ اجتهادُه إلى أن لا يقتل الجماعة بالواحد ؛ وذلك رأى كثير من الفقهاء ؛ وقد يكون ممن يرى ذلك ثم يرجع عنه إلى اجتهاد ثان ؛ فعقدُ الأمر له على ألا يقيم الحد إلا على مذهب من مذاهب المسلمين مَخْصُوصٍ فاسِدٌ باطل ممن عقده ورضى به . وليس يجوز أن يُنْسَبَ إلى عَلِىٍّ وطلحة والزبير خَطَأٌ مقطوع بفساده من جهة أخبار الآحاد التى لا يجب العلم بصحتها . وعلى أنه إذا ثبت أن علياً ممن يرى قتل الجماعة بالواحد ، لم يجز أن يقتل جميع قتلة عثمان إلا بأن تقوم البينة على القتلة بأعيانهم ، وبأن يحضر أولياء الدم مَجْلِسَه ويطالبوا

بدم أبيهم ووليهم ، ولا يكونوا فى حكم من يَعتقِد أنهم بغاة عليه وممن لا يجب استخراج حق لهم دون أن يدخلوا فى الطاعة ويرجعوا عن البغى ، وبأن يُؤَدِّى الإمامَ اجتهادُه إلى أن قتل قتلةِ عثمان لا يؤدى إلى هَرْجٍ عظيم وفساد شديد قد يكون فيه مِثلُ قتل عثمان أو أعظم منه ، وإن تأخير إقامة الحد إلى وقت إمكانه وتقصى الحق فيه أولى وأصلح للأمة وألَمُّ لشعثهم وأنفى للفساد والتُّهَمَةِ عنهم .

هذه أمور كلها تلزم الإمام فى إقامة الحدود واستخراج الحقوق ؛ وليس لأحد أن يعقد الإمامة لرجل من المسلمين بشريطة تعجيل إقامة حد من حدود الله والعمل فيه برأى الرعية ولا للمعقود له أن يدخل فى الإمامة بهذا الشرط ؛ فوجب اطِّراح هذه الرواية ، لو صحت . ولو كانا قد بايعا على هذه الشريطة فقبِلَ هو ذلك لكان هذا خطأ منهم ؛ غير أنه لم يكن بقادح فى صحة إمامته ؛ لأن العقد له قد تقدم هذا العقد الثانى . وهذه الشريطة لا مُعْتبَرَ بها ؛ لأن الغلط فى هذا من الإمام الثابتة إمامته ليس بفسق يوجب خَلْعَه وسقوط فرض طاعته عند أحد .

فإن قال قائل : فما تقولون فى حربهما له ومطالبتهما له بهذا الباب وخلعهما له ، إن كانا خلعاه ؟ قيل له : أما خلعهما له ، إن صح ، فإنه ليس بشىء ولا قادح فى صحة إمامته ، ولا موجب لسقوط طاعته ؛ لأن إمامته قد صحت ؛ فلا ينخلع بعد صحتها بخلعهما له ولا بخلع غيرهما ولا بترك الذهاب إلى بعض مذاهب المسلمين فى إقامة الحد ؛ إنما ينخلع بالأحداث التى ذكرناها من قبل فقط . فأما حربهما له على ذلك فإنه اجتهاد منهما وما أداهما الرأى إليه وهما [٩٤ ظ] من أهل الفقه والرأى ؛ وكذلك عائشة . فمن الناس من يجعل هذه المسألة من مسائل الاجتهاد ويقول : إن كل مجتهد مصيب كإصابتهم فى سائر مسائل الأحكام . ومنهم من يقول إن الحق منها فى واحد ، وهو رأى علىّ وقوله ، وإن مخالفه مخطئ فى الاجتهاد خطأً لا يبلغ به الإثم والفسوق ؛ بل الإثم عنه موضوع . ومنهم من يقطع بصواب أمير المؤمنين وخطأ من خالفه ونازعه وأنه مغفور له . ومنهم من يقول : إنهم تابوا من ذلك ويستدل برُجوع الزبير وندم عائشة ، إذا ذكروا لها يوم الجمل وبكائها حتى تَبُلَّ خِمارَها وقولها : « وددت أن لو كان لى عشرون ولداً من رسول الله ، صلى الله عليه

وسلم ، كلهم مثل عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، وانى ثَكِلْتُهُمْ ، ولم يكن ما كان منى يوم الجمل » ، وقولها : « لقد أحدقت بى يوم الجمل الأسِنَّةُ حتى صِرْتُ على البعير مثل اللُّجَّة » . وأن طلحة قال لشاب من عسكر علىّ ، وهو يجود بنفسه : « أمدد يدك أبايعك لأمير المؤمنين » ، وما هذا نحوه . والمعتمد عندهم فى ذلك قول النبى ، صلى الله عليه وسلم : « عشرة من قريش فى الجنة » وعد فيهم طلحة والزبير ، قالوا : ولم يكن ليخبر بذلك إلا عن علم منه بأنهما سيتوبان مما أحدثاه ويوافيان بالندم والإقلاع .

ومن أئمة المعتزلة من يقف فى علىّ وطلحة والزبير وعائشة ولا يدرى مَنْ المصيب منهم من المخطىء كعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء ومن مال إلى قولهم . وقال جلة من أهل العلم إن الوقعة بالبصرة بينهم كانت على غير عزيمة على الحرب بل فجاءة ، وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن أنفسهم ، لظنه أن الفريق الآخر قد غدر به ؛ لأن الأمر قد كان انتظم بينهم ، وتم الصلح والتفرق على الرضا ؛ فخاف قتلة عثمان من التمكن منهم والإحاطة بهم ؛ فاجتمعوا وتشاوروا واختلفوا ، ثم اتفقت آراؤهم على أن يفترقوا فرقتين ويبدؤوا بالحرب سُحْرَةً فى المعسكرين ويختلطوا ويصيح الفريق الذى فى عسكر على : غدر طلحة والزبير ! ويصيح الفريق الآخر الذى فى عسكر طلحة والزبير : غدر علىّ ! فتم لهم ذلك على ما دبروه . ونَشِبَتْ الحرب ؛ فكان كل فريق منهم دافعا لمكروه عن نفسه ومانعاً من الإشاطة بدمه . وهذا صواب من الفريقين وطاعة لله تعالى ، إذا وقع القتال والامتناع منهم على هذه السبيل : فهذا هو الصحيح المشهور وإليه نميل وبه نقول .

فإن قال قائل : فإذا كانت إمامة علىّ من الصحة والثبوت بحيث وصفتم ، فما تقولون فى تأخر سعد بن أبى وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نُفيل وعبد الله بن عمر [٩٥ و] ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد وسلامة بن وَقْشٍ وغير هؤلاء ممن يكثر عددهم وقعودهم عن نصرته والدخول فى طاعته ؟ قيل لهم : ليس فى جميع القاعدين ممن أسميناه أو أضربنا عن ذكره من طعن فى إمامته واعتقد فسادها ؛ وإنما قعدوا عن نصرته على حرب المسلمين لتخوفهم من ذلك وتجنب الإثم فيه وظنهم موافقة العصيان فى طاعته فى هذا الفعل ؛ فلذلك احتجوا عليه فى القعود ورووا له فيه الأخبار ، وقال منهم قائل : « لا أقاتل حتى تأتينى بسيف له لسان

يعرف المؤمن من الـكافر ويقول : هذا مؤمن وهذا كافر ، فاقتله ! » ولم يقل: إنك لست بإمام واجب الطاعة . وقال له محمد بن مسلمة بعد مراجعته ومعارضته : إن رسول الله ، صلى الله عليه ، عهد إلى ، إذا وقعت فتنة بين المسلمين ، أن أكسر سيفى واتخذ مكانه سيفاً من خشب » ، وفى خبر آخر : « أن أغمد سيفى وأمتَسِكَ فى بيتى حتى تأتينى ميتة ماضية أو يد خاطئة ، فاحذر يا على ! لا تكن أنت تلك اليد الخاطئة ! » ولم يقل له : لست بإمام مفروض الطاعة . وكذلك قال له أسامة بن زيد : « قد علمت ياعليّ أنك لو دخلت بطن أسد لدخلتُ معك فيه ؛ ولـكن لا مواساة فى النار » ولم يقل : إنك لست بإمام ؛ وإنما خاف من قتل المسلمين . وليس هذا من القدح فى الإمامة بسبيل .

فإن قالوا : فهل ترون هؤلاء القوم مأثومين فى تأخرهم عن نصرة الإمام العادل وإجابة دعوته مع لزوم طاعته وثبوت إمامته ؟ قيل لهم : لا ! لأن عليا لم يلزمهم الحرب معه ويحتمه عليهم ويجعلهم فى حرج من التأخر عنه ، بل رخَّصَ لهم فى ذلك وفسح لهم فيه ؛ علماً منه بتحذرهم وخوفهم وضُعف أنفسهم عن حرب المسلمين وخشية احتقاب إثم فى هذا الباب ؛ فلذلك لم يجب تأثيمهم ؛ ولا سيما إذا علم أن القاعدين قد سمعوا من الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ما سوغ لهم التأويل فى القعود عنه وما يُعذَرون به فى الفزع من حرب المسلمين وقتلهم وقتالهم . وقد روى سعد بن أبى وقاص ، وهو أحد القاعدين عنه ، أن النبى ، صلى الله عليه ، قال : « قتال المسلم كفر ؛ وسبابه فسوق ؛ ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام » ؛ وقد روى أيضا سعد بن أبى وقاص عن النبى ، صلى الله عليه ، أنه قال : « ستـكون فتنة القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشى والماشى فيها خير من الساعى » ، قال الراوى : وأراه قال : « المضطجع فيها خير من القاعد » . وبعض هذا التغليظ يمنع من الإقدام على قتال المسلمين . وقد رَوَى مثلَ هذه الرواية وقريباً منها فى غير موقف بالـكوفة [٩٥ ظ] أبو موسى الأشعرىُّ أنه سمع النبى ، صلى الله عليـه ، يقول ذلك . وروى سهيل ابن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة أنه سمع النبى ، صلى الله عليه ، يقول : « من حمل علينا السلاح فليس منا » . وروى جابر بن عبد الله عن النبى ، صلى الله عليـه ، أنه قال : « إن الشيطان قد يئس أن يعبد ، ولـكن فى التحريش بينهم » . وفى بعض هذا ما يوجب الحذر والخوف من قتال المسلمين ، إلا أن يؤدى الاجتهاد إلى أنه مستحق للقتال ؛ فإن فَرَضَ ذلك

فليتعين على الإنسان فيلزمه حينئذ ؛ ومتى لم ير ذلك لخوف الزلل فى خوض مثل هذه الفتنة كان معذوراً .

وقد كان علىّ ، عليه السلام ، مدفوعا إلى أمر عظيم من قتلة عثمان والمطالبين بدمه والمنكرين لقتله ؛ فكان لا يمكنه إقامة القود والحد على قوم قتلوا رجلا لا يعرفهم بأعيانهم ، و إن كان يعلم أنهم تحت كَنَفِه ومختلطون بالبرآء من أهل عسكره ، من حيث لا يمكنه تمييزهم والوصول إلى معرفة أعيانهم ؛ ولا أن يُقيد للولى ، وهم أهل حرب له ، وغير مطالبين بالدم لأحد بعينه ، ولا مقيمين بيّنة على ذلك ، ولا حصل لهم إقرار ولا اعتراف من أحد بالقتل على وجه يصح مثله ويمكن العمل به . وكانت الحامية من أصحابه مثل مالك الأشتر النخعى وابن بُدَيلِ بن ورقاء وابن سبا ومحمد بن أبى بكر والغافقى وغيرهم ممن يرى رأيهم يكثرون الطعن على عثمان والمقالة فيه والبراءة منه وممن تولاه .

وكان علىّ عليه السلام ، لا يمكنه أن ينتقم منهم ويجرد القول فى لعن قاتل عثمان والبراءة منه والأمر بإقصائهم و إخراجهم من العسكر لتمالئهم وتضافرهم وخوفه من إفساد الأمر عليه والقدح فيه ؛ ولا يلتحم ولا يلتئم ولا يمكنه التصويب لقتل عثمان و إظهار الرضا به ؛ لعلمه بأنه قتل مظلوماً وتبرئه من قتله ؛ وأنه لو قال ذلك اشتد نفور الناس عنه وكوشف واعتُقد بذلك الضلال وظن السامعون أنه رأيه فى عثمان ، وهو برئ من ذلك . وكان إذا سئل عنه أورد الكلام المحتمِل وتغلغل إلى لطيف التأويل والرفق بالفريقين . وكانوا إذا سمعوا منه الكلام المحتمِل ورأوا قَتَلَتَه مختلطين بعسكره ظنوا أنه مؤثر لما جرى وأنه متمكن من إقامة الحد وأخذ القصاص لأوليائه وأنه مُتحَيِّفٌ لهم ، و إن كان بريئا من ذلك ؛ فيصير ظاهر اختلاط القوم بعسكره وما يُسْمَع من محتملات أقاويله طريقاً لاجتهاد المحارب المطالب له بدم عثمان والقاعد عنه لموضع ظنهم به ما هو بعيد عنه . فلا يبعد أن يكون المحارب له والقاعد عنه مصيباً فيما فعله لأجل هذه الشبهة ؛ فيزول الإثم عمن قصد هذا القصد ، ولم يطلب بقتاله وقعوده عنه الخذلان [٩٦ و] للإمامة والفتنة والتهاون بالقصة وحبَّ النهب والغارة وأخذ ما ليس له .

وقد رُوِىَ أن عَليا ، عليه السلام ، قال بالبصرة : « والله ما قتلت عثمان ولا ما لأت

على قتله ، ولـكن الله قتل عثمان وأنا معه » . وهذا مُحتَمِل ؛ فظن قوم أنه خدعهم وأنه قد أخبر عن نفسـه أنه قتله بقوله « وأنا معه » ؛ وليس ذلك كذلك ؛ لأنه أراد به أنه أماته ويميتنى معه ؛ لأنه قد حلف ، وهو الصادق ، أنه ما قتله ولا مالأ على قتله . وروى أنه سُئل عن قتل عثمان مرة أخرى فقال : « والله ما ساءنى ذلك ولا سرنى » ؛ فصار هذا أيضا طريقا لتأويل الفريقين عليه غير الحق ؛ وهو إنما أراد بقوله : « ما ساءنى » مطالبة من يطالب بدمه واجتهاده فى ذلك لطلبه له من بابه ووجهه ؛ « ولا سرنى » قتل من قتله ؛ وكيف يسره ذلك ولا يسوؤه وهو يقول : « اللهم العن قتلة عثمان فى البر والبحر » ؛ فيقول المتأوِّلُ عليه : أراد بقوله « اللهم العنهم » إن كانوا مستحقين للعن وكان عثمان غير مستحق للقتل ، ليرضى العامة بذلك ؛ وإلا فهو الذى سبب قتـله وألَّب عليه ، وكان ذلك من غرضه لظلم عثمان وغصبه الأمر . وسُئل ، فيما حُـكى دُفعة أخرى عن دم عثمان فقـال : « إن دم عثمان فى جمجمتى هذه » ؛ فقال أهل الحق : إنه أراد أن دمه فى عنقى ، ولازم لى ، وواجب على ، حتى أقيد به وأقتل قتلته ، متى قامت البينة عليهم بأعيانهم ، وأمكن أخذ الحق منهم . وقال آخرون : لا ! بل أراد أنه هو الذى قتله ، وأمر بذلك ، ودعا إليه ؛ وكذلك كان يجب عليه .

فـكل هذه الأقاويل مع اختلاط القتلة بأهل عسكره وكونهم تحت رايته يُسَوِّغُ التأويل للمحارب له والقاعد عنه عند يقينه وتشـكـكه وكان على ، عليه السلام ، أبصر وأعلم بما يعرض لهم من الشبهات وكان يبرئهم من المـآثم ؛ فلا يجبر القاعد عنه على الحرب علماً منه بما سبق إلى وهمه مما هو برىء منه . وقد رُوِىَ أن علياً ، عليه السلام ، قام فى الناس خطيباً عند مسيره إلى البصرة فقال : « أيها الناس ! املـكوا أنفسكم وكفوا أيديكم وألسنتـكم عن هؤلاء ؛ فإنهم إخوانـكم ؛ واصبروا على ما نابكم ؛ فإن المخصوم من خُصِمَ اليوم وسار على تعبئته » ؛ وأنه قام فيهم مقاماً آخر فقال : « لا تقاتلوا القوم حتى يبدؤوكم ؛ فإنـكم بحمد الله على حجة ؛ وإذا قاتلتموهم فغلبتموهم ، فلا تجهزوا على جريحهم ؛ وإذا هزمتموهم ، فلا تتبعوا مُدبِراً ، ولا تـكشفوا عورة ، ولا تُمَثِّلوا بقتيل ؛ فإذا وصلتم إلى رحال القوم ، فلا تهتـكوا ستراً ، ولا تدخلوا داراً ، إلا بإذنـ ، ولا تأخذوا شيئاً من أموالهم إلا ما تجدونه فى عسكرهم » — يعنى من سلاح خزائن السلطان ، فإنه قد بيَّن ذلك وفسَّرَه فى كلام آخر قد ذكرناه [٩٦ ظ] فى غير هذا الـكتاب — « ولا تَهيجوا امرأة ،

و إن يشتمن أعراضكم ، وسببن أمراءكم وصلحاءكم ؛ فإنهن ضعاف القوى والأنفس والعقول ؛ ولقد كنا نؤمَرُ بالكف عنهن ، وإنهن مشركات » . وهذا يدل على أنهن عنده غير مشركات ، و إن رأين حربه ، وأنهن ، مع هذه الحال ، مؤمنات . وكذلك قوله : « فإنهم إخوانكم » يدل على أنهم مسلمون ليسوا بكفار ولا فُسّاقٍ أيضا . ولأن مثل هذا الإطلاق يقتضى المساواة عنده فى الرتبة والمنزلة الدينية .

وقد روى أن الأعور بن أبان المِنقَرى ، وكان من أماثل أصحاب علىّ ، رضى الله عنه ، قام إليه فى مسيره إلى البصرة فقال : يا أمير المؤمنين ! علام تُقَدِّمُنا ؟ فقال : « على الإصلاح و إطفاء النائرة ، لعل الله يجمع شمل هذه الأمة ويضع حربهم ، وقد أجابوا » ، قال : « فإن لم يجيبوا ؟ » قال : « تركناهم ما تركونا » ، قال : « فإن لم يتركونا ؟ » قال : « دفعناهم عن أنفسنا » ، قال : « فهل لهم مثل ما عليهم من هذا ؟ » قال : « نعم ! » . وقام إليه أبو سلامة الدألانى فقال : « يا أمير المؤمنين ! أترى لهؤلاء القوم حجة فيما طلبوا به من هذا الدم — يعنى دم عثمان — إن كانوا أرادوا الله بذلك ؟ » قال علىّ : « نعم ! » ، قال : « وترى لك حجة بتأخيرك ذلك ؟ » قال : « نعم ! إن الشىء إذا كان لا يُدرَكُ ، فالحكم فيه أحوط وأعود نفعاً » ، قال : « فما حالنا وحالهم إن ابتلينا بقتال غداً ؟ » قال : « إنى أرجو ألا يقتل أحد نقىٌّ قلبُه منا ومنهم إلا أدخله الله الجنة » . وهذا هو ما أُخبِرْنا عنه من أنه كان يسوغ لهم التأويل ، و إن وجب عليه حربهم حتى يرجعوا إلى ما هو عنده أولى ؛ وذلك فرضه .

ومثال هذا من أحكام الشريعة أن فرض المرأة إذا رأت أنها قد طُلِّقَتْ بقول قاله لها زوجها فإن عليها الهرب منه وترك التمكين ؛ وفرضُه الطلبُ واستباحة الاستمتاع بها ، ولا سيما إذا لم يكونا بحيث يفصل الحاكم بينهما ويجيز أحدهما على حكمه ؛ فى أمثال هذا مما لو تتبع فى الشريعة لكثُر .

وروى أيضاً أن مَلكَ بن جُندَبٍ الفِهرىّ قام إليه فى هذا المسير فقال : « ما أنت صانع يا أمير المؤمنين إذا لقيتِ هؤلاء القوم ؟ » قال : « قد بان لنا ولهم أن الصلاح والكفّ أحوط ؛ فإن تابعوا فذلك ، و إن أبوا إلا القتال فصدْعٌ لا يلتئم » ؛ قال

ابن جندب : «فإذا ابتلينا بذلك ، فما حال قتلانا وقتلاهم ؟ » قال : « من أراد اللهَ نفعه ذلك وكان بمنجاة » . وهذا أيضاً كالأول فى التصريح بترك تأثيمهم ؛ وأقصى أحوالهم عنده أن يكونوا قد أخطأوا خطأ لا يبلغون به الإثم .

وروى الناس رواية ظاهرة أن عليا قام عند مُنْصَرَفِهِ من الشام وخروج الخوارج عليه وإنكارهم التحكيم وإكفارهم معاوية وأهل الشام والبَصرة ، [٩٧ و] عند خطاب ورأى[١] أشارت عليه به همذان وجارية بن قدامة التميمى ، فقال عند ذلك : « إنا والله ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء الضُّلال من التكفير والفراق فى الدين ؛ وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة ؛ وأتاكم هذا منهم فى الفُرْقة ؛ وإنهم لإخواننا فى الدين ؛ قِبْلَتُنا واحدة ؛ ورَأينا أننا على الحق دونهم ؛ وإنى لعلى عهد من رسول الله ، صلى الله عليه ، وأمر أمرنى فيه بقتال الباغين والناكثين ؛ وإن الرشاد عندى أن يجمعنا الله وإياهم ؛ وما لهذا الأمر مثل الرفق ؛ عسى الله أن يجمع هذه الفرقة إلى ما كانت عليه من الجماعة ! فما كره الصلح من هؤلاء الضلال إلا من كان يكره الجهاد للعدو ويَضَنُّون بأنفسهم عن الحرب ويريدون الاعتداء على المسلمين . لقد كنا مع رسول الله ، صلى الله عليه ، وإن القتل بين الآباء والأبناء والإخوان وذوى القرابات ، فما نزداد على كل مصيبة وكل شدة إلا إيماناً ونصراً للحق ؛ وسلمنا الأمر لله تعالى وصبرنا على ألم الجراح ؛ ولكنا لما أصبحنا نقاتل إخواننا فى الإسلام على ما دخل فيهم من الزيغ والتأويل والشبهة ، فإذا طمعنا فى خَصْلة يَلُمُّ الله بها شعثنا ، ونزلنا بها إلى التَّقِيَّة بيننا ، ورغبنا فيها وأمسكنا عما سواها ... » ثم قطع الكلام .

وجميع ما قاله علىٌّ مفارق لما تعتقد الشيعة والشُّراة فى أهل البصرة وصفِّين من إكفارهم وإخراجهم عن الإيمان ، فلا عذر لِمُشَنِّع فى الخلاف عليه ، والسرَفِ والاغراق فى إكفار المحارب له على التأويل والقاعد عنه ، والحال ما وصفناه .

ولما ورد علىٌّ ، كرم الله وجهه ، الكوفة وأنفذ أبا موسى حَكَماً واختلف الحكمان قام على منبر الكوفة فقال : « قد كنت نهيتكم عن هذه الحكومة فعصيتمونى » فقام إليه فتى آدمُ فقال : « إنك ، والله ، ما نهيتنا ولكنك أمرتنا وذَمَّرْتَنا ؛ فلما كان منها ما تكره بَرَّأْتَ نفسك ونحلتنا ذنبك » ؛ فقال علىٌّ ، عليه السلام : « وما أنت وهذا الكلام ؟

فبَحَكَ الله لقد كانت الجماعة فكُنْتَ فيها خاملا ، فلما ظهرت الفِتْنةُ نَجَمْتَ نجوم قرن الماعزة » ؛ ثم التفت إلى الناس فقال : « لله منزل نزله سعد بن ملك وعبد الله بن عمر ، والله لئن كان ذنباً إنه لصغير مغفور ؛ و إن كان حسناً إنه لعظيم مشكور » . وهذا أيضاً تصريح منه بترك تأثيم القاعد عنه ، و إن كان مخطئا ، وتجويز من أن يكون مصيبا ، إذا كان مجتهدا ، وكان الأمر عليه من القتال مشتبها ملتبسا ، ولم يكن معانداً متحيفاً ولا موثراً للهرْج والفساد [٩٧ ظ] . والتجاوز فى هذا الباب لا عتقاد على ، عليه السلام ، سَرَفٌ وضلال .

وقد أشبعنا القول فى جميع هذه الأبواب و بسطنا البراهين على ما توخينا من الصواب فى غير هذا الكتاب بما فيه تبصرة للمسترشدين ، و بيان للمتوسمين ، و إن كان فيما أودعناه هذا المختصر ، إقناع و بلاغ ؛ والله المعين !

تم كتاب التمهيد بعون الله وتأييده وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما وكان تمامه فى غرة شعبان من سنة اثنتين وسبعين وأربعمائة .

كتبه لخزانة المتوكل على الله أبى محمد عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مسلمة أيد الله أمره وأعز نصره وأعلى يده وأطال أمده مملوكه ونعمته المنقطع إليه .

أحمد بن عبيد الله

ترجمة القاضي أبي بكر محمد بن الباقلاني

عن كتاب

ترتيب المدارك وتقريب المسالك ، لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك

للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي

المتوفى بمراكش سنة ٥٤٤ هجرية

هذه أوفى ترجمة للقاضي من تأليف شيخ من شيوخ المالكية استمدها من كتب أكثر من الكتب الميسرة لنا في الوقت الحاضر ومن أخبار مرفوعة إلى تلاميذ الباقلاني وأصحابه الذين بثهم في مختلف البلاد لنشر المذهب ووافاهم التوفيق في نصرته لا سيما في المغرب وانتشر مع مذهب الإمام مالك في الفقه مذهب الأشعرية على طريقة الباقلاني في الاعتقاد .

ونحن ننشر هذه الترجمة للمرة الأولى عن مخطوط بدار الكتب المصرية رقمه ٢٢٩٣ تاريخ وهو حديث العهد منسوخ سنة ١٢٤٢ للهجرة بخط مغربي غير واضح ساعدنا في قراءته الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي ونحن نشكر له تفضله بهذه المساعدة الكريمة . وتقع هذه الترجمة في المجلد الثاني منه من ظهر الورقة ١١٦ إلى وجه الورقة ١٢٠ .

وتمتاز هذه الترجمة باحتوائها على تفصيل للمناظرات التي وقعت في مجلس عضد الدولة البويهي بين القاضي الباقلاني ورؤساء المعتزلة في هذا الزمان ومناظرة أخرى بينه وبين أبي سليمان المنطقي السجستاني وكذلك ذكر ما دار بين القاضي وبعض رجال الدين المسيحي في القسطنطينية في مجلس الملك باسيليوس الثاني امبراطور بيزنطة .

وتمتاز هذه الترجمة أيضاً فضلا عن ذلك باشتمالها على فهرست لمؤلفات القاضي أبي بكر بن الباقلاني . ولا شك أن هذا الفهرست غير جامع لكل ما ألف القاضي ولكنه على كل حال أوفى بكثير من كل محاولة لإحصاء كتبه وتتضاءل أمامه إحصاءات الأستاذين

مكس هُرْتِنْ وكارل بروكلمن[١] .

وهذا نص ما كتبه القاضي عياض صححناه وذيلناه بما تيسر من التعليقات :

ومن أهل العراق والمشرق وأكثرهم من أصحاب أبي بكر الأبهري[٢] رحمه الله أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بابن الباقلاني الملقب بشيخ السنة ولسان الأمة المتكلم على مذهب المُثْبِتَةِ وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن الأشعري[٣] .

قال الخطيب أبو بكر في تاريخ البغداديين : ودرس على أبي بكر بن مجاهد[٤] الأصول وعلى أبي بكر الأبهري الفقه . قال أبو بكر : وكان ثقة حدثنا عنه السمناني[٥] . قال : وقال أبو الحسن [١١٧ و] بن جهضم الهمداني وذكره في كتابه فقال : كان شيخ المالكيين في وقته وعالم عصره المرجوع إليه فيما أشكل على غيره[٦] .

قال غيره : وإليه انتهت رياسة المالكيين في وقته ؛ وكان حسن الفقه عظيم الجدل

---

(١) أحصى هُرتن ثمانية من مؤلفات الباقلاني ، ولم يذكر لسوء الحظ من أين استمد علمه بأولها بل لم يذكر نص عنوانه بالعربية واكتفى بأن قال : إنه كتاب كبير عن « الكفار من قدماء الفلاسفة الإسلاميين » وناقش فيه النظام أيضاً . ونرجح أن ترجمة هرتن للعنوان غير حرفية . راجع M. Horten Die philos. Systeme der spekulativen Theologen im Islam بن سنة ١٩١٢ ص ٥٤١ — ٥٤٢ . أما بروكلمن Brockelmann فقد أحصى ثمانية أيضاً يتفق في بعضها مع هرتن ويختلف في البعض الآخر . وأخطأ في تعيين الإشارة إلى موضع الثامن منها وهو كتاب « الانتصاف في أسباب الخلاف » وهو مخطوط في دار الكتب المصرية رقمه ٧٢٣ (علم الكلام) ووصفه وارد في الفهرست الجديد للدار ج ١ ص ١٦٥ . انظر كتابه في تاريخ الأدب العربي GAL ملحق ج ١ ص ٣٤٩ .

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الله الأبهري شيخ المالكية العراقيين في زمانه ولد سنة ٢٨٩ ومات في ٧ من شوال أو في ذي القعدة سنة ٣٧٥ هجرية . انظر تاريخ بغداد للخطيب ج ٥ ص ٤٦٢ — ٤٦٣

(٣) جاء هنا في الأصل « ابن أبي الفوارس » مما يوهم أن لبعض آباء الأشعري هذه الكنية . ونرجح سقوط سطر في هذا الموضع وفيه ذكر الذين خرّجوا للباقلاني ومنهم محمد بن أبي الفوارس الذي يروي عنه الخطيب البغدادي وغيره توفي ببغداد سنة ٤١٢ .

(٤) هو محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي المتكلم أبو عبد الله وليس أبا بكر كما يقول عياض هنا وكما ورد أيضاً في أزهار الرياض في أخبار عياض لأحمد بن محمد المقري ج ٣ ص ٧٩ ط القاهرة . ترجم له الخطيب البغدادي ج ١ ص ٣٤٣ ولم يذكر تاريخ وفاته . ولكن اليافعي ذكر في مرآة الجنان أنه توفي سنة ٣٧٠ .

(٥) محمد بن أحمد ... القاضي أبو جعفر السمناني حنفي المذهب أشعري الاعتقاد ولد سنة ٣٦١ ومات بالموصل في ٦ من ربيع الأول سنة ٤٤٤ .

(٦) ليس في المطبوع من تاريخ بغداد .

وكانت له ببغداد حلقة عظيمة ؛ وكان ينزل الكَرْخ . ذكر أبو عبد الله بن سعدون الفقيه أن سائر الفرق رضيت بالقاضي أبي بكر في الحكم بين المتناظرين . قال ابن عمار المَيُورْقي[1] : كان ابن الطيب مالكيا فاضلا متورعًا ممن لم تُحفظ له قط زلةٌ ولا نُسِبَتْ إليه نقيصة ؛ وكان يُلَقب بشيخ السنة ولسان الأمة ، وكان فارس هذا العلم مباركا على هذه الأمة . قال : وكان حصناً من حصون المسلمين وما سُرّ أهل البدع بشيء كسرورهم بموته[2] . ولي القضاء بالثغر . وذكره أبو عمران الفاسي فقال : سيف أهل السنة في زمانه وإمام متكلمي أهل الحق في وقتنا .

قال القاضي أبو الوليد[3] : كان القاضي أبو بكر مالكيا ، وحدث عن أبي ذر الهروي[4] قال : كان سبب أخذي عن القاضي أبي بكر ومعرفتي بقدره أني كنت مرة ماشياً مع أبي الحسن علي الدارقطني[5] إذ لقينا شابا ، فأقبل الشيخ أبو الحسن عليه ، وعظَّمه ، ودعا له ، فقلت للشيخ : من هذا الذي تصنع به هذا ؟ فقال لي : هذا أبو بكر ابن الطيب نَصَرَ السُّنَّةَ وقَمَعَ المعتزلة وأثنى عليه . قال أبو ذر : فاختلفت إليه وأخذت عنه من يومئذ . وأخذ عنه جماعة لا تُعَدّ ، ودرسوا عليه أصول الفقه والدين والفقه . وخرج منهم من الأئمة أبو محمد عبد الوهاب بن نصر المالكي[6]

---

(١) راجع مايروى عنه ، وهو أبو عبد الله محمد بن موسى بن عمار الكلاعي المايرقي (أو الميورقي نسبة إلى جزيرة ميورقة) في كتاب ابن عساكر تبيين كذب المفترى ط دمشق ص ١١٦ وما بعدها و ص ١٢٠ ومواضع أخرى .

(٢) راجع تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٢٠ حيث ينسب هذه العبارة إلى بعض شيوخه .

(٣) هو الإمام أبو الوليد سليمان بن خلف ... التجيبي المالكي الأندلسي وله فضل عظيم في النهوض بعلوم الدين في الأندلس . أخذ عن تلامذة الباقلاني مثل أبي ذر الهروي وأبي جعفر السمناني . كما أخذ عن كثيرين غيرهم من علماء المشرق حيث أقام نحو ثلاثة عشر عاما ، ولد في النصف من ذي القعدة سنة ٤٠٣ وتوفي بالمرية بالأندلس في ١٩ من رجب سنة ٤٧٤ .

(٤) هو عبد بن أحمد بن محمد أبو ذر الهروي ولد سنة خمس أو ست وخمسين وثلاثمائة ومات بمكة في ٥ من ذي القعدة سنة ٤٣٤ . كان مالكيا أشعريا .

(٥) الحافظ الفقيه أبو الحسن علي بن عمر ... البغدادي الدارقطني كان إمام عصره في علم الحديث كما عرف بالفضل في علوم أخرى ولد في ذي القعدة سنة ٣٠٦ وتوفي في ٨ وقيل في ٧ من ذي القعدة وقيل ذي الحجة سنة ٣٨٥ ببغداد . وقارن هذا بما جاء في كتاب ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ٢٥٥ — ٢٥٦ مع اختلاف الطريق في الرواية .

(٦) هو أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر ... الفقيه المالكي عرف بالفضل في الفقه وله كتب كثيرة في كل فن منه مات بمصر سنة ٤٢٢ .

وعلى بن محمد الحربى [١] وأبو جعفر السمنانى [٢] وأبو عبـد الله الأزدى [٣] وأبو الطاهر الواعظ [٤] ، رحمهم الله ، ومن أهل المغرب أبو عمرو بن سعد وأبو عمران الفاسى [٥] ، رحل إليه وأخذ عنه .

قال أبو عمران : رحلتُ إلى بغداد وكنت قد تفقهتُ بالمغرب والأندلس عند أبى الحسن القابسى ، وأبى محمد الأصيلى ، وكانا عالمين بالأصول ، فلما حضرت مجلس القاضى أبى بكر [و] رأيت كلامه فى الأصول والفقه مع المؤالف والمخالف حقَّرْتُ نفسى ، وقلت : لا أعلم من العلم شيئاً ، ورجعت عنده كالمبتدئ . وتفقّه عند القاضى أبو محمد بن نصر وعلّق عنه ، وحكى فى كتبه ماشاهد من مناظرته فى الفقه بين يدى ولى العهد ببغداد المتخالفين .

قال أبو بكر الخطيب : كان أعرف الناس بعلم الكلام وأحسنهم فيه خاطراً وأجودهم لساناً وأوضحهم بياناً وأصحهم عبارة . وحكى أن أبا بكر الخوارزمى كان يقول : كل مصنف ببغداد إنما ينقل من كتب الناس إلا القاضى أبا بكر فإن صدره يحوى علمه وعلم الناس .
وقال على بن محمد الحربى : كان القاضى أبو بكر يهم بأن يختصر ما يصنفه فلا يقدر لسعة علمه وحفظه ؛ وما صنّف أحد كلاما إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير أبى بكر فإن جميع مايذكر من حفظه . وكان أبو محمد الشافعى [٦] يقول : لو أوصى رجل بثلث ماله لأفصح الناس لوجب أن يدفع إلى أبى بكر الأشعرى .

وكان بعضهم يقول : جاء فى الأثر أن الله كان يتعاهد عباده بأنبيائه ورسله فلما ختم الرسالة بمحمد ، صلى الله عليه وسلم ، تعاهد أمته فى رأس كل مائة بربانى من علمائها يحيي لها دينها ويجدد شريعتها ؛ فكان إمام رأس أربعمائة أبو بكر بن الطيب ، رحمه الله تعالى

---

(١) لاشك أنه على بن محمد بن الحسن أبو الحسن السمسار المعروف بابن قشيش المالكى المذهب . حدث عنه الخطيب البغدادى وقال : كان صدوقا . ولد فى ١٦ من ربيع الآخر سنة ٣٠٦ ، ومات فى ٢٣ من شعبان سنة ٤٣٧ .

(٢) ترجمنا له فيما سبق ص ٢٤٢ .

(٣و٤) راجع وصف بشتهما فى المغرب فى كتاب التبيين لابن عساكر ص ١٢٠ — ١٢٢ .

(٥) هو موسى أبو عمران بن عيسى بن أبى حجاج الفاسى فقيه مالكى أشعرى الاعتقاد كانت له رياسة العلم بالقيروان . وكان الباقلانى يعجب بقوة حفظه . توفى سنة ٤٣٠ عن خمس وستين سنة .

(٦) فى تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ « البافى » وفى التبيين ص ٢٢٠ « البافى » .

ذكر فضله وسيرته ووفاته

قال أبو عبد الله الصيرفى : كان صلاح القاضى أكثر من علمه وما نفع الله هذه الأمة بكتبه وبثها فيهم إلا بحسن نيته واحتسابه بذلك . قال : وكان يدرس نهاره وأكثر ليله وذكر من فضله كثيراً .

وحكى أبو بكر الخطيب أن ورد القاضى كل ليلة كان عشرين ترويحة ما ترك ذلك فى حضر ولا سفر ؛ وكان كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده وضع الدواة بين يديه وكتب خمساً وثلاثين ورقة تصنيفا عن حفظه . وكان يذكر أن الكتابة بالمداد أسهل عليه من الكتابة بالحبر ؛ فإذا صلى الفجر دفع إلى بعض أصحابه ماصنفه ليلته وأمره بقراءته عليه وأملى عليه الزيادات فيه . قال القاضى أبو عبد الله البيضاوى : رأيت فى المنام كأنى دخلت مسجدى الذى أدرس فيه فرأيت رجلا جالساً فى المحراب وآخر يقرأ عليه ؛ فقيل لى : أما الجالس فى المحراب فرسول الله ، صلى الله عليه وسلم ؛ وأما القارئ فأبو بكر الأشعرى يدرس عليه الشريعة .

قال المَيُورْقى : حُسبت تواليف القاضى وإملاآته قُسِّمت على أيام عمره من مولده إلى موته ، فوُجد أنه يقع لكل يوم منها عشر ورقات أو نحوها .

وتوفى القاضى أبو بكر يوم السبت لتسع بقين من ذى القعدة سنة ثلاث وأربعمائة فيما حكاه الخطيب . ووجدت عن غيره سنة أربع أيام بهاء الدولة والخليفة القادر بالله ؛ وهذا خطأ والأول هو الصحيح .

وقد أثبت [١١٧ ظ] أبو عمران الفاسى سماعه منه إملاء فى رمضان سنة اثنتين . قال : وصلى عليه ابنه الحسن . قال غيره : وكان الحسن مرجواً فاخترمته المنية بعد أبيه .

قال الخطيب : ودفن القاضى أبو بكر فى داره ثم نقل إلى مقبرة باب حرب ؛ وأنشد لبعضهم يرثيه :

أنظر إلى جبل تمشى الرجال به ... وانظر إلى القبر ما يحوى من الصلف
وانظر إلى صارم الإسلام منغمداً ... وانظر إلى درة الإسلام فى الصدف

قال : وحدثنى أبو الفضل عبد الله بن على المغربى : سرت أنا وأبو على بن شاذان وأبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن عثمان الصيرفى إلى قبر القاضى أبى بكر بعد موته بشهر لنترحم عليه فرفعت مصحفاً كان على القبر وقلت : اللهم بيّن لى فى هـذا المصحف حال أبى بكر وما صار إليه ! ثم فتحت المصحف فإذا فيه : « ياقوم أرأيتم إن كنتُ على بيّنةٍ من ربى وآتانى رحمةً من عنده فعُمّيَتْ عليكم أنُلزِمُكُموها وأنتم لها كارهون[1] » .

ما اشتهر من مناظرته مع الفرق وأخباره فى ذلك

قال الخطيب : حدثنا أن ابن المعلم شيخ الرافضة ومتكلمها أحضر بعض مجالس النظر مع أصحاب له إذ أقبل القاضى أبو بكر الأشعرى فالتفت ابن المعلم إلى أصحابه فقال لهم : قد جاءكم الشيطان فسمع القاضى الكلام وكان على بعد من القوم فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه وقال لهم : قال الله عز وجل : « إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزّا »[2]

وحكى غيره أن الحكاية جرت له مع أهل مجلس فناخسرو الملك من شيوخ المعتزلة وأنه كان داخلا إذ سمعهم يذكرون أمره فقال لهم بعضهم : ماهو إلا شيطان ! فوصل إليهم وهو يتلو الآية .

وسمعت بعض الشيوخ يحكى أن ابن المعلم تكلم معه يوماً ، فلما احتد الكلام بينهما رماه ابن المعلم بكف باقلاء أعدّه له ، يعرض له بما ينسب إليه ليخجله بذلك ويحصره ، فرد القاضى للحين يده إلى كمه ورماه بدِرّة أعدها له ، فعجب من فطنته و إعداده للأمور أشباهها قبل وقتها .

مناظرته المشهورة فى مجلس عضد الدولة[3]

قال أبو عبد الله الأزدى وغيره : كان الملك عضد الدولة فناخسرو بن بويه الديلمى

(١) ١١ (هود) : ٢٨ .
(٢) ١٩ (مريم) : ٨٣ .
(٣) قارن أخبار هذه المناظرة بما جاء فى أزهار الرياض فى أخبار عياض ج ٣ ص ٧٩ وما بعدها

يحب العلم والعلماء . وكان مجلسه يحتوى منهم على عدد عظيم فى كل فن ، وأكثرهم الفقهاء والمتكلمون . وكان يعقد لهم للمناظرة مجالس ، وكان قاضى قضاته بشر بن الحسن[1] معتزليا ؛ فقال له عضد الدولة يوماً : هذا مجلس عامر بالعلماء إلا أنى لا أرى فيه واحداً من أهل الإثبات — يعنى مذهبهم — والحديث ، فقال له قاضيه : إنما هم عامة أصحاب تقليد ورواية يروون الخبر وضده ويعتقدونهما جميعاً ، ولا أعرف منهما أحداً يقوم بهذا الأمر ، وإنما أراد ذم القوم ، ثم أقبل يمدح المعتزلة . فقال له عضد الدولة : محال أن يخلو مذهب طبق الأرض من ناصر ! فانظر إلى موضع فيه مناظر يكتب فيه فيجلب . فلما عزم عليه ، قال القاضى : أخبرونى أن بالبصرة شيخاً وشابا ، الشيخ يعرف بأبى الحسن الباهلى ، وفى رواية بأبى بكر بن مجاهد[2] ، والشاب يعرف بابن الباقلانى ، فكتب الملك من حضرته يومئذ بشيراز إلى عامل البصرة ليبعثهما إليه وأطلق مالا لنفقتهما من طيب ماله ، فلما وصل الكتاب إليهما قال الشيخ وبعض أصحابه : هؤلاء قوم كفرة فسقة ، لأن الديلم كانوا روافض ، لايحل لنا أن نطأ بساطهم ، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم ، ولو كان خالصاً لله لنهضت . قال القاضى فقلت لهم : كذا قال ابن كلاب والمحاسبى ومن فى عصرهم : إن المأمون فاسق لا نحضر مجلسه حتى ساق أحمد بن حنبل وجرى عليه بعد ما عُرف ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر وتبين لهم ما هم عليه بالحجة ، وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجرى على الفقهاء ما جرى على أحمد ويقولوا بخلق القرآن ونفى الرؤية ! وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : أما إذا شرح الله صدرك لهذا فاخرج ، فخرجت مع الرسول نحو شيراز فى البحر فوصلت فسألت عن صفة الدخول عليه فأخبرت أنه إذا كان يوم الجمعة لم يحجب عنه كل صاحب طيلسان ؛ لأن له فيه مناظرة وفى رواية : فلما كان من الغد ودخلتُ على الملك ، وكان إذا صلى الظهر وقعد العلماء رفع الحجاب ودخل كل صاحب طيلسان ، فدخلتُ والناس قد اجتمعوا والملك قاعد على سريره وبين يديه غلمان بأيديهم السيوف المحلاة ، وعن يمينه ويساره مراتب ، وما عن يمينه خال

---

(١) فى أخبار الرياشى : بشر بن الحسين .

(٢) الصحيح أبو عبد الله بن مجاهد وقد سبقت ترجمته

لا يقعد هناك إلا وزير أو ملك عظيم ، فكرهت أن أقعد آخر الناس فمضيت وقعدت عن يمينه بحذاء قاضي القضاة القاعد عن يساره [١١٨ و] فنظر الملك لقاضي القضاة نظراً منكراً ولم يكن في المجلس من يعرفني إلا واحد [١] وقد فزعوا لفعلي ؛ فقال الرجل للقاضي : هذا الرجل الذي طلبه الملك من البصرة ، فأعلم الملك بذلك والتفت إلىّ وأومأ بعينه إلى الحجاب فطاروا عني ، ثم أقبل فقال : هاتوا مسألة وفي المجلس رئيس المعتزلة البغداديين الأحدب [٢] وكان أفصح من عندهم وأعلمهم ، وعدد كثير من معتزلة البصرة أقدمهم أبو إسحاق النصيبيني [٣] ، فقال الأحدب لبعض تلاميذه : سله هل لله أن يكلف الخلق ما لا يطيقون ؟ وكان غرضه تقبيح صورتنا عند الملك . قال : قلت : إن أردتم بالتكليف القول المجرد فقد وجد وذلك فإن الله تعالى قال : « قُل كونوا حجارة أو حديداً » [٤] ؛ ونحن لا نقدر أن نكون كذلك . وقال تعالى : « أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم » [٥] فطالبهم بما لا يعلمون . وقال تعالى : « يومَ يُكشف عن ساقٍ ويُدعون إلى السجود فلا يستطيعون » [٦] . فهذا كله أمر بما لا يقدر الخلق عليه . وإن أردتم بالتكليف الذي نعرفه ، وهو ما يصح فعله وتركه ، فالكلام متناقض وسؤالك فاسد ، فلا تستحق جوابا ؛ لأنك قلت : « تكليف » والتكليف

---

(١) لعله ابن خفيف الذي ذكر القاضي كما جاء في الرواية الواردة في أزهار الرياض ج ٣ ص ٨٠ أنه استقبله في شيراز وكان يدارس أصحابه إذ ذاك كتاب اللمع للامام الأشعري .

(٢) لم نوفق إلى معرفة كافية بالأحدب وكل ما وقفنا عليه ذكره في كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لسعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري ط ليدن سنة ١٩٠٢ ص ٦٧ — ٦٩ وفيه أنه كان من المنتسبين إلى أبي القاسم الكعبي المتوفى سنة ٣١٩ . ومع أن صاحب الكتاب يطعن في الأحدب ويصفه بفرط الجهل وشناعة المذهب وركة القول ، فإن ما يشرحه من رأيه يدل على شيء من الإصالة في التفكير . وذكر الأستاذ هُرتن أن الأحدب توفي في سنة ١٠١٠ ميلادية (= ٤٠٠/٤٠١ هجرية) ولم يبين من أين أخذ هذا الخبر . راجع ما كتبه عنه في كتابه Die philos. Systeme d. spek. Theologen im Islam ص ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٧٢ و ٦١٣ .

(٣) ليس حظنا فيما يختص بأخبار أبي إسحاق النصيبيني بخير من حظنا مع صاحبه الأحدب . على أننا نجد في الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي ، القاهرة سنة ١٩٣٩ ج ١ ص ١٤١ شهادة بأنه دقيق الكلام يشك في النبوات كلها ، وأن لغته معقدة وله أدب واسع الخ .

(٤) ١٧ (إسراء) : ٥٠

(٥) ٢ (البقرة) : ٣١ — ٣٢ .

(٦) ٦٨ (القلم) : ٤٢ [illegible]

اقتضاء فعل مافيه مشقة على المُكلَّف ؛ وما لا يطاق [لا يُفعل] لا بمشقة ولا بغير مشقة فسكت السائل .

وأخذ الكلام الأحدبُ فقال : أيها الرجل سُئِلتَ عن كلام مفهوم فطرحتَه فى الاحتمالات ، وليس ذلك بجواب ، وجوابه ، إذا سُئِلتَ أن تقول نعم أو لا .

قال القاضى : فأحفظنى كلامه لما لم يوقرنى توقير الشيوخ ، وقلت له : يا هذا أنت نائم ورجلاك فى الماء ؛ إنما طرحت السؤال فى الاحتمالات وقد بينت لك الوجوه المحتملة ؛ فإن كان معك فى المسألة كلام فهاته وإلا تكلم فى غيرها ! فأعاد الكلام الأول ، فقال الملك : أيها الشيخ ! قد بيّن الاحتمال وليس لك أن تعيد عليه ولا أن تغالطه ولا جمعتكم إلا لفائدة لا للمهاترة ولما لا يليق بالعلماء .

ثم التفت الملك إلى القاضى وقال له تكلم على المسألة فقال القاضى : مالا يطاق على ضربين : أحدهما لا يطاق للاشتغال عنه بضده كما يقال فلان لا يطيق التصرف لاشتغاله بالكتابة وهذا سبيل الكافر أنه لا يطيق الإيمان لاشتغاله بالكفر وهو ضده ؛ وأما العاجز فما ورد فى الشريعة تكليفه ولو ورد لكان جائزاً ، وقد أثنى الله تعالى على من سأله ألا يكلفه مالا يطيق ؛ فقال عز وجل : « ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » لأن الله تعالى له أن يفعل فى ملكه ما يريد . ثم تجاوز الأحدب الكلام إلى غيره وتكلم معه القاضى ومال الملك إلى قوله .

ثم التفت الملك فقال : سلوا أبا اسحاق النصيبينى عن مسألة الرؤية ! فأنكر رؤية الله تعالى فى الآخرة وسُئل ما حجته فقال: « كل شيء يُرى بالعين فيجب أن يكون فى مقابلة عين الرائى . فالتفت الملك إلى القاضى أبى بكر فقال القاضى أبو بكر : لا يُرى بالعين . فعجب الملك من قوله وقال قاضى القضاة : فإذا لم يُر بالعين فبماذا يُرى ؟ فقال القاضى : يُرى بالإدراك الذى يُحدثه الله تعالى فى العين وهو البصر (١) . ولو كان يُرى المرئى بالعين لكان

(١) هذا رأى الباقلانى فى الإدراك فهو يقول إن العلم الواقع لنا عن طريق الحواس الخمس وهو علم ضرورى إنما يخترع فى النفس ؛ وتسمية الإدرا كات الموجودة بالحواس بأسماء الإحساس إنما تجرى على سبيل المجاز والتجوز فإدراك الملموس شيء غير فعل اللمس وإدراك المحسوس المرئى غير فعل العين وهكذا . انظر التمهيد ص ٣٦ — ٣٨ .

يجب أن يُرى بكل عين قائمة وقد علمنا أن الأجهر عينه قائمة ولا يرى بها شيئاً . فقال النصيبينى : لم أعلم أنه يقول وظننت أنه يسلم قولى .

وجرى له فى هذا المجلس كلام كثير أعجب به الملك ولم يزل يحاوله كلامه و يزحف عن سريره حتى نزل عنه وحصل بين يديه ثم أقبل الملك على قاضى القضاة فقال له : ألم أقل لك مذهبٌ طبق الأرض لا بد له من ناصر ؟ فقال القاضى : فلما انقضى المجلس صحبنى بعض الحجاب إلى منزل هُيِّئَ لى فيه جميع ما تحتاج إليه فسكنته .

ولم يزل مع الملك إلى أن قدم بغداد ، ودفع إليه الملك ابنه يعلمه مذهب أهل السنة وألف له التمهيد . وأخذ عنه إذ ذاك أبو عبد الرحمن السلمى الصوفى(١) وجماعة من أهل السنة بشيراز وقرأوا عليه شرح اللمع(٢) .

قال : وقال الملك لقاضيه : فكرتُ بأى قتلة أقتله لجلوسه حيث جلس بغير أمرى وأما الآن فقد علمت أنه أحق بمكانى منى .

وحكى القاضى أبو الوليد الباجى عن أبى ذرٍّ الهروى قال : أول معرفتى بالقاضى أبى بكر وأخذى عنه أنى كنت ماشيا مع الشيخ أبى الحسن الدارقطنى فى بعض أزقة بغداد إذ لقى شابا فسلم عليه واحتفل به ، ورأيت من تعظيم الشيخ أبى الحسن له و إقباله عليه ودعائه له ونحو هذا ما عجبت منه فقلت له : من هذا ؟ فقال لى : هذا أبو بكر بن الطيب الذى نصر الله به أهل السنة وقمع به أهل البدعة أو كما قال(٣) .

[١١٨ ظ] مناظرته فى مجلس ملك الروم وأخباره معه*

وجه عضد الدولة فى بعض سفرائه إلى ملك الروم الأعظم القاضى أبا بكر بن الطيب

---

(١) هو محمد بن الحسين بن محمد ... أبو عبد الرحمن السلمى مؤرخ الصوفية المعروف ، توفى فى شعبان سنة ٤١٢ .

(٢) كتاب اللمع من تأليف الإمام أبى الحسن الأشعرى ويوجد الآن مخطوطا بالمتحف البريطانى . انظر بروكلمن ، تاريخ الأدب العربى . GAL ملحق ج ١ ص ٢٤٧ رقم ٣ .

(٣) وفى كتاب فرق الفقهاء لأبى الوليد الباجى نفسه ، على لسان الدارقطنى ، مايلى : « هذا إمام المسلمين والذاب عن الدين أبو بكر بن الطيب » انظر الذهبى ، تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ٢٨٥ .

(*) ذكر بعض المؤرخين (راجع المقدمة ص ٥ وما بعدها) أن القاضى توجه إلى القسطنطينية =

واختصه بذلك ليظهر رفعة الإسلام ويغض من النصرانية فلما تهيأ للخروج قال للقاضي وزير عضد الدولة : الطالع خروجك فسأله القاضي أبو بكر فلما فسر مراده قال : لا أقول بهذا ؛ لأن السعد والنحس كله والشر والخير بيد الله عز وجل وليس للكواكب ها هنا مثقال ذرة من القدرة وإنما وُضعت كتب المنجمين ليتمعش بها الجاهلون من العامة ولا حقيقة لها . فقال الوزير أحضروا لي ابن الصوفي ؛ ليست المناظرة من شأني ولا أنا قائم بها وإنما أنا أحفظ علم النجوم وأقول إذا كان من النجوم كذا كان كذا وأما تعليله فهو من علم المنطق ؛ فأحضر وأمر بمكالمة القاضي ؛ فقال له أبو سليمان[1] : هذا القاضي يقول إن الباري سبحانه قادر على أن يُرْكِبَ عشرة أنفس في ذلك المركب الذي في دجلة فإذا وصلوا إلى الجانب الآخر يكون الله قد زاد فيهم آخر فيكونون أحد عشر ويكون الحادي عشر قد خلقه الله في ذلك الوقت . ولو قلت أنا لا يقدر على ذلك أو هو محال قطعوا لساني وقتلوني وإن أحسنوا إليّ كتفوني ورموني في الدجلة . وإذا كان الأمر كما ذكرت لم يكن لمناظرتي معه معنى . فالتفت الوزير إلى القاضي وقال : ما تقول أيها القاضي ! فقلت : ليس كلامنا ها هنا في قدرة الباري تعالى ، والباري تعالى قادر على كل شيء ، وإن جَحَده هذا الجاهل ، وإنما كلامنا في تأثيرات هذه الكواكب ، فانتقل إلى ما ذكر لعجزه وقلة معرفته ! وإلا فأي تعلق للكلام في قدرة الباري عز وجل في مسألتنا ؟ وأنا ، وإن قلت إن القديم تعالى

= سنة ٣٧١ . وبذلك تكون هذه المناظرات جرت في مجلس الإمبراطور باسيليوس الثاني الذي حكم من سنة ٩٧٦ (٣٦٥ هـ) إلى سنة ١٠٢٥ (٤١٦ هـ) . وكان هذا الملك طاغية داهية قضى على مملكة البلغار ، وحارب المسلمين والأرمن في الشرق والغرب . وكان مظفراً في حروبه ضدهم ، والأرجح أن سفارة الباقلاني كانت في جواب سفارة وجهها ملك الروم من قبل إلى عضد الدولة وكان واجبا على كل من الملكين العظيمين أن يتفق مع الآخر ليتقي شره أثناء اشتغاله في ميدان آخر . كما أن ملك الروم كان قد استولى على كثير من بلاد المسلمين وكان يطمع في ضم ارمينية ونجح في ذلك فيما بعد ، وكانت نتيجة السفارة تسريح الكثير من أسارى المسلمين والرجوع بالهدايا الملكية التقليدية مما يدل على أن الغرض الذي رمى إليه عضد الدولة من بعثه الباقلاني إلى بيزنطة هو إرضاء شعور المسلمين بالسعي في تحرير أسراهم المعذبين لدى الروم . وعاد الباقلاني فوق هذا بكثير من الكتب « المصاحف » التي كان قد نهبها الروم كما عاد منتصراً في المناظرة .

(١) المقصود محمد بن طاهر بن بهرام أبو سليمان السجستاني المنطقي صاحب كتاب «صوان الحكمة» وغيره وشيخ أبي حيان التوحيدي ، وقد ذكر هذا كثيراً من أخباره وأقواله في الإمتاع والمؤانسة وفي المقابسات . توفي في حدود سنة ٣٨٠ .

قادر على ذلك ، ما أقول إنه يخرق العادة ويفعل هذا ؛ لأنه لا يجوز عندنا أن يخلق اليوم إنسانا من غير أبوين ؛ فإذا كان كذلك ، فقد علم الوزير أن هذا فرار من الزحف . فقال : هو كما ذكرت . فقال المنطقى : المناظرات دربة وتجربة وأنا لا أعرف مناظرات هؤلاء القوم وهم لا يعرفون مواضعاتنا وعباراتنا ولا تجمل المناظرة بين قوم هذا حالهم[1] . فقال له الوزير : قبلنا اعتذارك والحق أبلج . قال القاضى ومال إلىّ بوجهه ، وقال : سر فى رعاية الله !

فخرجت فدخلنا بلاد الروم حتى وصلت إلى ملك الروم بالقسطنطينية ، وأخبر الملك بمقدمنا فأرسل إلينا من يلقانا وقال : لا تدخلوا على الملك بعمائمكم حتى تنزعوها إلا أن تكون مناديل لطاف ، وحتى تنزعوا أخفافكم . فقلت : لا أفعل ولا أدخل إلا بما أنا عليه من الزىّ واللباس فإن رضيتم ، وإلا فخذوا الكتب تقرأونها وأرسلوا بجوابها وأعود بها .

فأخبرَ بذلك الملك فقال : أريد معرفة سبب هذا ، وامتناعه مما مضى عليه رسمى مع الرسل . فسئل القاضى عن ذلك ، فقال : أنا رجل من علماء المسلمين وما تحبونه منّا ذُل وصغار ، والله تعالى قد رفعنا بالإسلام وأعزنا بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فإن من شأن الملوك إذا بعثوا رسلهم إلى ملك آخر رفع أقدارهم لا إذلالهم ، سيما إذا كان الرسول من أهل العلم ؛ ووضعُ قدره انهدامُ جانبه عند الله تعالى وعند المسلمين . فعرّف الترجمان الملك بذلك ، فقال : دعوه يدخل ومن معه كما يشاءون[2] . . . . فدخل على سلطاننا الأعظم الذى هو تحت يدى أمير المؤمنين وأدخل بها على سلطاننا الأكرم النبى أمرنا الله تعالى ورسوله بطاعته فما تنكرون علىّ بهذا وأنا رجل من علماء المسلمين ؟ فإن

---

(١) هذه الكلمة التى قالها أبو سليمان هنا مبرراً امتناعه عن المضى فى مناظرة القاضى أبى بكر شبيهة بما قال شيخه الفيلسوف النصرانى يحيى بن عدى فى مجلس بعض الوزراء ببغداد ، وهو يعتذر عن مناظرة من شهد المجلس من علماء الكلام : « هم لا يفهمون قواعد عبارتى وأنا لا أفهم اصطلاحهم » . أخبار الحكماء لابن القفطى ط القاهرة ص ٣٠ . وكان أبو سليمان المنطقى لا يحب المتكلمين ويؤثر الطعن فيهم كلما أتيحت له الفرصة .

(٢) سقط فى هذا الموضع من المخطوط مقدار سطرين أو ثلاثة رعا كان معنى هذا الخرم تقريباً : فلما دخل على السلطان سأله عن السبب فى امتناعه عن اتباع رسوم الملك ؟ فأجابه بأن رسول ملك الروم إلى المسلمين كان يرتدى كذا وكذا مما يخالف رسوم المسلمين ووفد بهذه الهيئة

دخلت بغير هيئتى ورجعت إلى حكمك أهنت العلم ونفسى وذهب عند المسلمين جاهى .
فقال لترجمانه : قل له : قد قبلنا عذرك ورفعنا منزلتك وليس محلك عندنا محل سائر الرسل ، وإنما محلك عندنا محل الأبرار والأخيار ؛ وقد أخبرنا صاحبكم فى كتابه أنك لسان المسلمين والمناظر عنهم وأنا أشتهى أن أعرف ذلك منك كما ذكروه عنك . قلت : إذا أذن الملك . فقال : انزلوا حيث أعددت لكم ويكون بعد هذا الاجتماع . قال القاضى : فنهضنا إلى موضع أُعِدَّ لنا .

وذكر أبو بكر البغدادى الحافظ أن القاضى لما وصل إلى مدينة الطاغية وعرف به وبمحله من العلم فكر الطاغية فى أمره ، وعلم أنه لا يفكر إذا دخل عليه كما جرى رسم الرعية أن يقبل الأرض بين يدى ملوكها فرأى أن يضع سريره وراء باب لطيف لا يمكن أن يدخل أحد منه إلا راكعاً ليدخل القاضى من ذلك الباب . فلما رآه القاضى تفكر وأحنى رأسه راكعاً ودخل من الباب مستقبلاً الملك بدبره حتى صار بين يديه ثم رفع رأسه ونصب ظهره ثم أدار وجهه إلى الملك حينئذ [١١٩و] . فعجب الملك من فطنته ووقعت له الهيبة فى قلبه.

قال غيره : قال القاضى : فلما كان يوم الأحد بعث الملك فى طلبى وقال : من شأن الرسول حضور مائدة الملك ، فيجب أن تجيب إلى طعامنا ولا تنقض كل رسومنا . فقلت لرسوله : أنا من علماء المسلمين ولست كالرسل من الجند وغيرهم الذين يعرفون ما يجرى فى هذا الموطن عليه . والملك يعلم أن العلماء لا يقدرون أن يدخلوا فى هذه الأشياء وهم يعلمون ؛ وأخشى أن يكون على مائدته من لحوم الخنازير ، وما حرمه الله تعالى على رسوله وعلى المؤمنين . فذهب الترجمان وعاد علىّ وقال : يقول لك الملك: ليس على مائدتى ولا فى شىء من طعامى شىء تكرهه ؛ وقد استحسنت ما أتيت به وما أنت عندنا كسائر الرسل بل أعظم ، وما كرهت من لحوم الخنازير إنما هو خارج من حضرتى بينى و بينه حجاب . فنهضت على كل حال وجلست وقُدِّم الطعام ، ومددت يدى وأوهمت الأكل ، ولم آكل منه شيئاً مع أنى لم أر على مائدته ما يكره . فلما فرغ من الطعام بخّر المجالس وعطره ثم قال :

هذا الذى تدّعونه فى معجزات نبيكم من انشقاق القمر كيف هو عندكم ؟ قلت : هو

صحيح عندنا ؛ انشق القمر على عهد رسول الله حتى رأى الناس ذلك و إنما رآه الحضور ومن اتفق نظره إليه فى تلك الحال . فقال الملك : وكيف ولم يره جميع الناس ؟ قلت : لأن الناس لم يكونوا على أهبة ووعد لشقوقه وحضوره . فقال : وهذا القمر بينكم و بينه نسبة وقرابة ! لأى شىء لم تعرفه الروم وغيرها من سائر الناس و إنما رأيتموه أنتم خاصة ؟ قلت : فهذه المائدة بينكم و بينها نسبة وأنتم رأيتموها دون اليهود والمجوس والبراهمة وأهل الإلحاد وخاصة يونان جيرانكم ، فإنهم كلهم منكرون لهذا الشأن وأنتم رأيتموها دون غيركم . فتحير الملك وقال بكلامه : سبحان الله ! وأمر بإحضار فلان القسيس ليكلمنى وقال : نحن لا نطيقه لأن صاحبه قال مافى مملكتى مثله ولا للمسلمين فى عصره مثله . فلم أشعر إذ جاء برجل كالذئب أشقر الشعر ملبسه فقعد وحُكيت عليه المسألة ، فقال : الذى قاله المسلم لازم هو الحق لا أعرف له جوابا إلا ما ذكره . فقلت له : أتقول إن الخسوف إذا كان يراه جميع أهل الأرض أم يراه أهل الإقليم الذى بمحاذاته ؟ قال : لا يراه إلا من كان فى محاذاته . قلت : فما أنكرت من انشقاق القمر إذا كان فى ناحية ألاّ يراه إلا أهل تلك الناحية ، ومن تأهّب للنظر له ؛ فأما من أعرض عنه أو كان فى الأمكنة التى لا يُرى القمر منها فلا يراه . فقال : كما قلت مايدفعك عنه دافع ؛ و إنما الكلام فى الرواة الذين نقلوه فأما الطعن فى غير هذا الوجه فليس بصحيح . فقال الملك : وكيف يطعن فى النقلة فقال النصرانى : شبه هذا من الآيات إذا صحّ وجب أن ينقله الجمّ الغفير حتى يتصل بنا العلم الضرورى به .[ولما لم نعلم ذلك بالضرورة] دلّ على أن الخبر مفتعل باطل . فالتفت الملك إلىّ وقال : الجواب ! قلت : يلزمه فى نزول المائدة ما يلزمنى فى انشقاق القمر . ويقال : لو كان نزول المائدة صحيحاً لوجب أن ينقله العدد الكثير فلا يبقى يهودى ولا نصرانى ولا وثنى إلا و يعلم هذا بالضرورة ولما لم يعلموا ذلك بالضرورة دلّ أن الخبر كذب . فبُهت النصرانى والملك ومن ضمه المجلس وانفصل المجلس على هذا .

قال القاضى : ثم سألنى الملك فى مجلس ثان فقال ما تقولون فى المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام ؟ قلت روح الله وكلمته وعبده ونبيه ورسوله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وتلوت عليه النصّ . فقال يامسلم تقولون : المسيح عبدٌ ؟ فقلت : نعم كذا

نقول وبه ندين . قال : ولا تقولون إنه ابن الله ؟ قلت : «معاذ الله ما اتخذ الله من ولدٍ وما كان معه من إله » (١) . إنكم لتقولون قولا عظيما ؛ فإذا جعلتم المسيح ابن الله فمن أبوه وأخوه وجده وعمه وخاله ؟ وعددت عليه الأقارب ؛ فتحيَّر وقال : يامسلم العبد يَخْلُق ويُحيي ويُميت ويبرئ الأكمه والأبرص ؟ فقلت : لا يقدر العبد على ذلك ؛ وإنما ذلك كله من فعل البارى عز وجل . قال : وكيف يكون المسيح عبداً لله وخلقاً من خلقه وقد أتى بهذه الآيات وفعل ذلك كله ؟ قلت : معاذ الله ! ما أحيي المسيح الموتى ولا أبرأ الأكمه والأبرص فتحير وقلّ صبره وقال : يا مسلم تنكر هذا مع اشتهاره فى الخلق وأخذ الناس له بالقبول ؟ فقلت : ما قال أحد من أهل الفقه والمعرفة : الأنبياء عليهم السلام يفعلون المعجزات من ذاتهم ؛ وإنما هو شيء يفعله الله تعالى على أيديهم تصديقاً لهم يجرى مجرى الشهادة . فقال : قد حضر عندى جماعة من أولاد نبيكم وأهل دينكم المشهورين فيكم وقالوا : إن ذلك فى كتابكم فقلت : أيها الملك ! فى كتابنا أن ذلك كله بإذن الله تعالى ، وتلوت [١١٩ ظ] عليه منصوص القرآن فى المسيح « بإذنى » (٢) وقلت : إنما فعل ذلك كله بالله وحده لا شريك له لا من ذات المسيح ؛ ولو كان المسيح يُحيي الموتى ، ويبرئ الأكمه والأبرص من ذاته لجاز أن يقال موسى فَلَقَ البحر وأخرج يده بيضاء من غير سوء من ذاته ؛ وليس معجزات الأنبياء عليهم السلام من ذاتهم وأفعالهم دون إرادة الخالق ؛ فلما لم يجز هذا لم يجز أن تسند المعجزات التى ظهرت على يد المسيح إليه .

فقال الملك : وسائر الأنبياء كلهم من آدم إلى من بعده كانوا يتضرّعون للمسيح حتى يفعل ما يطلبون . قلت : أوفى لسان اليهود عَظْمٌ لا يقدرون أن يقولوا : إن المسيح كان يتضرع إلى موسى ؟ وكل صاحب نبي يقول : إن المسيح كان يتضرع إلى نبيه ؛ فلا فرق بين الموضعين فى الدعوى .

قال القاضى رحمه الله : فى تكلمنا فى مجلس ثالث قلت : لم اتحد اللاهوت بالناسوت ؟ قال : أراد أن ينجى الناس من الهلاك . فقلت : وهل دَرَى بأنه يُقتل ويُصلب ويُفعل به

---

(١) ٢٣ : ٩١ .

(٢) ٥ (المائدة) : ١١٠ « وإذ تَخْلُقُ من الطين كهيئة الطير بإذنى فتَنْفُخُ فيها فتكون طيراً بإذنى وتُبْرِئُ الأكْمَهَ والأبرَصَ بإذنى وإذ تُخْرِجُ الموتى بإذنى » .

كذا ؟ ولم يأمن من اليهود ، فإن قلت إنه لم يدر ما أراد اليهود به ، بطل أن يكون إلهاً ؛ وإذا بطل أن يكون إلهاً بطل أن يكون ابناً ! وإن قلت : قد درى ودخل فى هذا الأمر على بصيرة ، فليس بحكيم ؛ لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء . فبهُت ، وكان آخر مجلس كان لى معه .

وذكر ابن حيان عمن حدثه أن الطاغية وعد القاضى أبا بكر الاجتماع معه فى محفل من محافل النصرانية ليوم سمّاه ، فحضر أبو بكر وقد احتفل المجلس وبولغ فى زينته فأدناه الملك وألطف سؤاله وأجلسه على كرسى دون سريره بقليل ، والملك فى أبّهته وخاصته عليه التاج وذريته ورجال مملكته على مراتبهم ، وجاء البطرك قيم ديانتهم وقد أوعز الملك إليه فى التيقظ وقال له : إن فناخسرو ملك الفرس الذى سمعت بدهائه وكرامته لا ينفذ إلا من يشبهه فى رجولته وحيلته فتحفظ وأظهرْ دينك فلملك تتملق منه بسقطة أو تمثر منه على زلة تقضى بفضلنا عليه ، فجاء البطرك قيم الديانة وولّى النحلة فسلم القاضى عليه أفضل سلام وسأله أصفى سؤال وقال له : كيف الأهل والولد ؟ فعظم قوله هذا عليه وعلى جميعهم وتغيروا له وصلّبوا على وجوههم وأنكروا قول أبى بكر عليه فقال : ياهؤلاء تستعظمون لهذا الإنسان اتخاذ الصاحبة والولد وتتبرؤون به عن ذلك ولا تستعظمونه لربكم عز وجهه فتضيفون ذلك إليه ؟ سوءة لهذا الرأى ما أبين غلطه ! فسقط فى أيديهم ولم يردوا جوابا وتداخلهم له هيبة عظيمة وانكسروا .

ثم قال الملك للبطرك : ما ترى فى أمر هذا الشيطان ؟ قال تقضى حاجته وتلاطف صاحبه وتبعث بالهدايا إليه وتخرج العراقى عن بلدك من يومك إن قدرت وإلا لم آمن الفتنة به على النصرانية ، ففعل الملك ذلك ، وأحسن جواب عضد الدولة وهداياه ، وعجل تسريحه ، ومعه عدة من أسارى المسلمين والمصاحف ووكل بالقاضى من جنده من يحفظه حتى يصل إلى مأمنه .

قال غيره : وكان سير القاضى إلى ملك الروم سنة نيف وثمانين وثلاثمائة [1] .

---

(١) هذا خطأ ولا شك أن الصواب هو : سنة نيف وسبعين وثلاثمائة لأن عضد الدولة توفى يوم الاثنين ٨ من شوال سنة ٣٧٢ .

فهرست

كتب القاضى أبى بكر بن الطيب

نقلتها عن خط شيخى القاضى أبى على الصَّدَفى[(١)] :

(١) كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة[(٢)] . (٢) كتاب الاستشهاد[(٣)] . (٣) كتاب إكفار الكفار المتأوِّلين وحكم الدار[(٤)] . (٤) التعديل والتجوير . (٥) التمهيد[(٥)] . (٦) شرح اللمع[(٦)] . (٧) الإمامة الكبيرة[(٧)] .

---

(١) هو الحسين بن محمد بن فيره Ferro بن حيون الصدفى السرقسطى سمع فى بلاد من الأندلس من عدد من أجل علماء وقته ، ثم رحل إلى المشرق فلقى الكثير من العلماء فى بغداد ومكة ودمشق ومصر والاسكندرية ، وأخذ عنهم ، ولد سنة ٤٥٢ ، ومات غازيا مع الأمير ابراهيم بن يوسف بن تاشفين فى وقعة شمال سرقسطة ، وقد نيف على الستين ، فى ربيع الآخر سنة ٥١٤ . انظر أزهار الرياض للمقرى ج ٣ ص ١٥١ ، وما بعدها والديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون ص ١٠٤ ، وما بعدها

(٢) ذكره تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى فى كثير من كتبه لا سيما فى « العقيدة الحموية الكبرى » ط القاهرة سنة ١٣٢٢ ص ٤٥٢ ، وشهد له فى هذا الموضع شهادة تناقض ما اعتاده لأن يقوله عن ضغينة فى أئمة الأشعرية لا سيما الأشعرى والباقلانى . قال فى الموضع المذكور : « قال القاضى أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى المتكلم وهو أفضل المتكلمين المنتسبين الى الأشعرى ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده . قال فى كتاب الإبانة تصنيفه الخ » . وكذلك فعل تلميذه المعروف بابن قيم الجوزية فى كتابه « اجتماع الجيوش الإسلامية » ط القاهرة ١٣٥١ ص ١٢٠ — ١٢١ حيث أورد ما ذكره أستاذه ابن تيمية زاعماً أنه من كلام الباقلانى فى كتاب الإبانة ؛ وذكر هذا النص أيضاً ابن العماد فى كتابه شذرات الذهب ج ٣ ص ١٦٩ — ١٧٠ ، وهذا الكلام المنسوب إلى الباقلانى فيه شىء من التجسيم الذى اشتهر ابن تيمية وصاحبه بالميل إليه . والباقلانى يؤثر التنزيه ولهذا يطعن فيه الحرانى ابن تيمية فى أكثر كتبه ، ولذلك نرجح أن هذا الكلام مكذوب عليه .

(٣) ذكره الباقلانى نفسه فى « التمهيد » ص ٤٠ بعنوان « كيفية الاستشهاد فى الرد على أهل الجحد والعناد » ، وقال إنه شرح فيه الاستدلال بتغير الأجسام على إثبات صانعها ، وهو الدليل المشهور على وجود الله بإثبات حدوث العالم وعليه اعتماد أكثر المتكلمين الإسلاميين لا سيما الأشاعرة .

(٤) أشار إليه الباقلانى فى كتابه التمهيد ص ١٨٦ ، فصل فيه الكلام فيما يوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته .

(٥) هو المتن الذى نشرناه فى هذا المجلد ، وقد تكلمنا فى المقدمة فى تفصيل عنوانه .

(٦) كتاب اللمع للامام الأشعرى . انظر هذا الملحق ص ٢٤٨ و٢٥٠ .

(٧) ذكره ابن حزم فى كتاب الفصل ط القاهرة سنة ١٣٢٠ ج ٤ ص ٢٢٥ . وابن حزم متعصب ضد الباقلانى ويحرف كلماته عن مواضعها قال ابن حزم : إن الباقلانى ذكر فى هذا الكتاب « أن من شرط الإمامة أن يكون أفضل أهل زمانه » ، ولكننا واثقون أنه قال فيه ما قال فى التمهيد ص ١٨٢ و ١٨٣ : « إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول » .

(٨) الإمامة الصغيرة . (٩) شرح أدب الجدل . (١٠) الأصول الكبير فى الفقه[١] . (١١) الأصول الصغير . (١٢) مسائل الأصول . (١٣) أمالى إجماع أهل المدينة . (١٤) فضل الجهاد . (١٥) المسائل والمجالسات المنثورة [كذا] . (١٦) كتاب على المتناسخين [؟] . (١٧) كتاب الحدود على أبى طاهر محمد بن عبد الله بن القاسم . (١٨) كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن . (١٩) كتاب المقدمات فى أصول الديانات . (٢٠) فى أن المعدوم ليس بشىء . (٢١) نصرة العباس وإمامة بنيه . (٢٢) فى المعجزات[٢] . (٢٣) المسائل القسطنطينية[٣] . (٢٤) الهداية[٤] ، وهو كتاب كبير. (٢٥) جواب أهل فلسطين . (٢٦) البغداديات . (٧) النيسابوريات (٢٨) الجرجانيات . (٢٩) مسائل سأل عنها ابن عبد المؤمن . (٣٠) الأصبهانيات . (٣١) التقريب والإرشاد فى أصول الفقه[٥] ، كتاب كبير . (٣٢) المقنع فى أصول الفقه (٣٣) الانتصار فى القرآن[٦] . (٣٤) دقائق الكلام[٧] . (٣٥) الكرامات .

---

(١) أشار إليه الباقلانى نفسه فى « التمهيد » ص ١٤٦ وأشار إليه أبو المظفر الاسفرائينى فى كتاب التبصير فى الدين ط القاهرة ١٣٥٩/١٩٤٠ ص ١١٩ وقال إنه يشتمل على عشرة آلاف ورقة .

(٢) توجد قطعة من هذا الكتاب فى خزانة تيبنجن Tübingen بألمانيا . انظر كتاب بروكلمن فى تاريخ الأدب العربى GAL ملحق المجلد الأول ص ٣٤٩ وعنوانه « كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنرنجيات » ولدى أحدنا صورة شمسية من هذا المخطوط .

(٣) لعله فى المناظرات التى جرت بين الباقلانى ورهبان الروم فى مجلس امبراطور بيزنطة باسيليوس الثانى كما أشرنا إليه من قبل .

(٤) عنوانه « هداية المسترشدين » كما ذكره الباقلانى فى التمهيد ص ٢٣٩ ، وأشار إليه أبو المظفر الاسفرائينى فى التبصير فى الدين ط . القاهرة ١٣٥٩ — ١٩٤٠ ص ١١٩ ، وذكره أيضاً تقى الدين بن تيمية فى رسالة الفرقان بين الحق والباطل ط القاهرة ١٣٢٣ ص ١٣٠ ، وفى الرسالة التسعينية وهى مطبوعة فى مجموعة فتاوى ابن تيمية ط القاهرة ١٣٢٩ ج ٥ ص ٢٤١ .

(٥) ذكره أبو المظفر الاسفرائينى فى كتاب التبصير ط . القاهرة ص ١١٩ .

(٦) أخبرنا العلامة الحجة مولانا الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى بوجوده مخطوطاً بخزانة قرا مصطفى باشا باستنبول وذكره أيضاً فى حواشيه على التبصير فى الدين لأبى المظفر الاسفرائينى ط القاهرة ص١١٩ هامش ٢ . ويوجد مختصر له عنوانه نكت الانتصار بمكتبة البلدية بالاسكندرية . وذكره ابن حزم فى كتاب الفصل فى عدة مواضع مثل ج ٤ ص ٢١٨ وص ٢٢١ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ . وأخطأ المستشرق شرينر Schreiner إذ سماه أو قرأه « الابتصار » . راجع كتاب ُمحرِّر Horten المذكور فيما قبل ص ٥٤١ كما أخطأ بروكلمن إذ قرأه « الاستبصار » راجع كتابه GaL فى الموضع السابق ذكره رقم — ٥ .

(٧) أشار إليه ابن تيمية فى كتابه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول المطبوع على هامش =

(٣٦) نقض الفنون للجاحظ . (٣٧) تصرف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب .
(٣٨) الأحكام والملل . (٣٩) كتاب الدماء التى جرت بين الصحابة رضى الله عنهم .
[١٢٠ و] ومما لم أجده بخط الشيخ مما وقفت عليه :
(٤٠) كتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام ووصف ما يلزم من جرت عليه الأقلام من معرفة الأحكام . (٤١) مختصر التقريب والإرشاد الأصغر ؛ (٤٢) وله الأوسط ، ولم أره . (٤٣) وكتاب مناقب الأئمة[1] . (٤٤) وكتاب التبصرة .
(٤٥) وكتاب رسالة الحرة[2] . (٤٦) وكتاب رسالة الأمير . (٤٧) وكتاب كشف الأسرار فى الرد على الباطنية[3] . (٤٨) وكتاب إعجاز القرآن[4] . (٤٩) وكتاب إمامة بنى العباس . انتهى كلام القاضى عياض .
وللباقلانى كتب أخرى وقفنا منها على ما يلى :
(٥٠) كتاب الإنصاف فى أسباب الخلاف وهو محفوظ بدار الكتب المصرية (خط ٧٢٣ علم الكلام) وموصوف فى فهرست الدار ج ١ ص ١٦٥ .
(٥١) كتاب الإيجاز ذكره الحسن بن عبد المحسن المشهور بأبى عُذْبة فى «الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية» ط حيدر آباد الدكن سنة ١٣٢٢ ص ١٨و٣٥و٥٨ .
(٥٢) كتاب نقض النقض ذكره الاسفرائينى فى التبصير ص ١١٩ وإمام الحرمين فى الشامل

= منهاج السنة القاهرة بولاق ١٣٢١ ج ١ ص ٨٨ ويفهم من كلام ابن تيمية أن هذا الكتاب يتناول مابين الفلاسفة فى العلوم الطبيعية والرياضية من خلاف .

(١) أشار إليه الباقلانى فى ص ٢٢٩ من التمهيد وتوجد منه نسخة مخطوطة بمكتبة دمشق العمومية أنظر كتاب بروكلمن فى تاريخ الأدب العربى GaL ملحق المجلد الأول ص ٣٤٩ .

(٢) ذكره ابن حزم فى « الفصل » ط القاهرة سنة ١٣٢٠ ج ٤ ص ٢١٦ ونسب الى الباقلانى القول بالتناسخ فى هذا الكتاب وهو مالا نستطيع تصديق ابن حزم فيه وذكره أيضاً ابن قيم الجوزية فى « اجتماع الجيوش الإسلامية » ط القاهرة سنة ١٣٥١ ص ١٢٠ بعنوان « رسالة الحيرة » والأرجح أن فى هذا الرسم تحريفاً .

(٣) أشار إليه ابن حزم فى « الفصل » ج ٤ ص ٢٢٢ بعنوان « فى مذاهب القرامطة » وذكره تاج الدين عبد الوهاب بن السبكى فى « طبقات الشافعية الكبرى » ج ٤ ص ١٩٢ بعنوان « كشف الأسرار الباطنية » وقال إن أبا بكر الباقلانى كشف فى أول كتابه هذا بطلان نسب الفاطميين إلى الإمام علىّ . وقد عدّ الأستاذ بروكلمن هذين العنوانين فى كتابه GaL فى الموضع الذى سبقت إليه الإشارة كتابين مختلفين . .

(٤) وقد طبع فى مصر مرارا .

ملاحظات وتعليقات

حول نص التمهيد

كل ما ورد فيما نشرناه من متن التمهيد يعبر تعبيراً صادقاً عن المذهب الأشعرى فى التوحيد على نحو ما أكمله الباقلانى وهذبه .

وتحتوى خطبة التمهيد التي وجهها القاضى أبو بكر إلى ابن عضد الدولة[1] على بيان لأبواب الكتاب يطابق ما جاء فى النص الذى نشرناه . وهذا فى نظرنا دليل على أن النص كامل لم يقع فيه خرم ولم يمسه شىء من الحذف .

على أن هناك من الأسباب والشبه ما يستحق الذكر ويدعو إلى التأمل والتفكير فى هذا الباب .

وأوجه هذه الأسباب والشبه ما ورد فى كتاب التمهيد نفسه فى الباب المخصص للكلام على البراهمة الذين ينكرون إرسال الرسل ويرون فى هدى العقل مايغنى عن الرسالة إذ قال الباقلانى ، بعد تقريره قاعدة الأشاعرة المشهورة : إن حسن الفعل لا يثبت إلا بالشرع ، وذلك فى ص ٩٧ س ١٣ — ١٤ مايلى : « وسنتكلم على هذا الباب وما يتصل به فى باب التعديل والتجويز من كتابنا هذا ، إن شاء الله » .

ونحن لا نجد لسوء الحظ بابا فى نص التمهيد مخصصاً للتعديل والتجويز ، فلعل الباقلانى سها فلم ينجز ما وعد مكتفياً بعبارات متفرقة فى هذا الموضوع ذكرها فى مناسبات مختلفة فى أكثر من فصل من فصول التمهيد . ولا يكفى هذا للدلالة على أن فى النص خرماً أو فصلا محذوفاً ؛ لأننا لا نجد سبباً لمثل هذا الحذف ؛ إذ أن كلام الأشاعرة فى التعديل والتجويز لم يعد بعد انتهاء شوكة المعتزلة محلا للمعارضة .

---

(١) هذه الخطبة واقعة فى ص ٣٣ — ٣٤ من تحريرنا . أما مناسبة تأليف التمهيد فقد ذكرها ابن عساكر فى كتابه « تبيين كذب المفترى ص ١٢٠ حيث قال : إن عضد الدوله دفع ابنه إلى القاضى أبى بكر بن الباقلانى ليعلمه مذهب أهل السنة وألف له كتاب التمهيد .

أما السبب الثانى للشك فى تمام النص الذى نقدمه مطبوعاً لأول مرة فهو وجود فهرست ملحق بالمخطوط الباريسى الذى اعتمدنا عليه وحده فى تحرير النص . وهذا الفهرست واقع فى ظهر الورقة الأولى من المخطوط أى قبيل الورقة التى رسم العنوان على وجهها . وهو مكتوب بيد غير يد ناسخ الكتاب ولكن بمداد شبيه بمداد الكتاب وقديم العهد على كل حال و بنفس القاعدة الأندلسية .

ونحن ننشره على كل حال ونضع قبل عنوان كل فصل رقماً يشير إلى ترتيبه ثم نتبعه بأرقام الصفحات الوارد فيها الفصل فى النص المطبوع إن كان مطبوعاً وأما غير المطبوع فنتبعه بعلامتى × . وسنتكلم فيما بعد عما لم يرد فى نصنا مما ذكر فى هذا الفهرست من فصول . وهذا هو الفهرست :

ونلاحظ اختلافاً بين هذا الفهرست ومضمون نص التمهيد الذى قدمناه للقراء . فهو يحتوى على خمس وعشرين عنواناً غير موجودة فى نصّنا كما أنه لا يشير إلى أبواب كثيرة وردت فى التمهيد مثل الأبواب الخاصة بإعجاز القرآن والباب الخاص بالأحوال على أبى هاشم وكذلك فإنه يخلو من تفصيل المسائل الجزئية والشبهات . وقد يهون شأن النقص فى هذا الفهرست القديم ولكن الذى يستحق الفحص والاهتمام هو الزيادات التى أشار

إليها والعناوين التى يخلو النص من التعرض لها .

وينبغى أن نذكر أولا أن الباب رقم ٣١ يشترك مع رقم ٢٦ فى الموضوع وإذن فلا معنى لزيادته وغير معقول أن يكون الباقلانى قد ارتكب مثل هذا التكرار والعبث .

ثم إننا تكلمنا فيما مضى فى التعديل والتجوير رقم (٤٣) بما لا فائدة معه من الاستئناف .

ثم إن هناك فصولا لم تدخل فى كتب الكلام إلا بعد عصر الباقلانى وهذه هى رقم ٣٨ و ٣٩ الخاصة بالأرزاق والأسعار ؛ ولعل الذى دعا المتكلمين المتأخرين إلى إقحامها فى كتب الكلام هو مشاهدتهم أن كتب الفلسفة كانت تحتوى على أبواب فى تدبير المنزل وهى تعالج فيما تعالج مسائل الكسب والأسعار ، ولما كان المتكلمون المتأخرون راغبين فى أن يقوم علم الكلام مقام الفلسفة ويغنى عنها فإنهم أقحموا فى كتب الكلام كل ما اعتاد الفلاسفة أن يعنوا به فى كتبهم من مسائل مع تغيير الاصطلاح فى أكثر الأحايين .

كذلك فإن الباب ٤٢ الخاص باللطف من تجديدات متكلمى الشيعة فى علم الكلام ونرجح أن متكلمى السنة لم يدرجوه نهائيا فى برامج كتبهم إلا بعد القرن السابع للهجرة أى بعد انتشار مؤلفات نصير الدين الطوسى فى العقائد وجرى أكثر المتكلمين على منواله فى ترتيب الأبواب والمسائل .

ثم إن هناك مسائل كان ينبغى ألا يهملها الباقلانى مثل القول فى الهدى والضلال (٤١) ومعنى الدين والإيمان والإسلام وغيرها أى من رقم ٤٤ إلى ٤٩ . ولكن ربما كان عذره الميل إلى الاختصار فى هذا الكتاب بالرغم من وعده فى الخطبة أن يكون كتابه جامعاً مختصراً .

وهناك أيضاً البابان ٥٠ و ٥١ وهما فى النبوة والإمامة لانجد مبرراً لتخصيص عنوانين لهما بعد أن استوفى الباقلانى الكلام فيهما تحت عناوين أخرى مفصلة .

وتبقى أخيراً عدة عناوين نجدها موضع شبهة خطيرة منها رقم ٣٠ الخاص بالاستواء على العرش .

وقد اختص ابن تيمية الحرانى وتلميذه ابن قيم الجوزية هذا الفصل المزعوم من التمهيد

بالاقتباس ، ومدحا مؤلفه من أجله بالرغم من إسرافهما فى سبّه والإساءة إليه من أجل سائر ما ألّف .

جاء فى كتاب اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية [١] : « (قول القاضى أبى بكر الطيب الباقلانى الأشعرى) قال فى كتاب التمهيد فى أصول الدين ، وهو من أشهر كتبه فإن قال قائل فهل تقولون إن الله فى كل مكان قيل معاذ الله بل هو مستو على العرش كما أخبر فى كتابه فقال عز وجل : « الرحمن على العرش استوى » ؛ وقال تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » وقال : « أءمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض » ولو كان فى كل مكان لكان فى جوف الإنسان وفى فمه وفى الحشوش وفى المواضع التى يرغب عن ذكرها تعالى الله عن ذلك ، ولو كان فى كل مكان لوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن خلقه وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان واضحاً ، وأن يرغب إليه نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيمانا وعن شمائلنا ، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

ثم قال فى قوله تعالى : « وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله » المراد أنه إله عند أهل السماء وإله عند أهل الأرض كما تقول العرب فلان نبيل مطاع فى المصرين أى عند أهلهما وليس يعنون أن ذات المذكور بالحجاز والعراق موجودة ، وقوله تعالى : « إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » يعنى بالحفظ والنصر والتأييد ولم يرد أن ذاته معهم تعالى ، وقوله تعالى : « إننى معكما أسمع وأرى » محمول على هذا التأويل ، وقوله « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » يعنى أنه عالم بهم وبما خفى من سرهم ونجواهم ، وهذا إنما يستعمل كما ورد به القرآن فلذلك لا يجوز أن يقال قياساً على هذا إن الله بالبردان ومدينة السلام ودمشق وأنه مع الثور والحمار وأنه مع الفساق والمهان ومع المصعدين إلى الحلوان قياساً على قوله : « إن الله مع الذين اتقوا » فوجب أن يكون التأويل على ما وصفناه ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه كما قال الشاعر :

* قد استوى بشر على العراق *

---

(١) ط القاهرة سنة ١٣٥١ ص ١١٩ — ١٢٠ .

لأن الاستيلاء القدرة والقهر والله تعالى لم يزل قادرا قاهراً عزيزاً مقتـدراً ، وقوله : « ثم استوى » يقتضى استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه » .

ونحن نجد عند تأويل هذا النص معنى نشعر فيه بشيء من التجسيم يتعارض مع مذهب الباقلانى واتجاهه فى التوحيد ، وأوضح عبارة صحيحة قالها الباقلانى فى كتاب التمهيد ضد هـذا التجسيم الظاهر فى النصّ الذى أورده ابن قيم الجوزية هى قوله فى ص ٨٨ : « البارى سبحانه ليس فى السماء ولا هو مستو على عرشه بمعنى حلوله على العرش ؛ لأنه لو كان حالاً فى أحدهما [٢٧ ظ] ومسـتويا على الآخر بمعنى الحلول لوجب أن يكون مماسّا لهما لا محالة » . ومعلوم أن المماسّة من خواص الأجسام ومن غير المعقول أن يكون الله مماسّا لجسم ما ولو كان عرشاً أو كان سماء .

وقد أورد ابن تيمية جزءاً من النص الذى اقتبسناه وقال إنه فى كتاب الإبانة تصنيف الباقلانى ثم عقب عليه بقوله : « وقال فى كتاب التمهيد كلاما أكثر من هذا » وقدم لاستشهاده بالبـاقلانى بالثناء عليه على خلاف عادته فقال « إنه أفضل المتـكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده » (راجع العقيدة الحموية الـكبرى المطبوعة فى مجموعة الرسائل الـكبرى لتقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرانى ؛ القاهرة سنة ١٣٢٢ ج ١ ص ٤٥٢ — ٤٥٣ واقتبس عنه هـذا النص ابن العماد فى كتابه شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ج ٣ ص ١٦٩ — ١٧٠) .

ولو صدقنا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فى نقلهما عن التمهيد للزمنا أن نقرر أن ما بين يدينا من نص التمهيد غير كامل ؛ ولـكننا لا نستطيع ، عنـد ملاحظة التعارض البين بين مذهب الباقلانى ومعنى ما ينسبه إليه هذان المؤلفان المعروفان بالتحيز ، إلا الشك فى صحـة نقلهما . وقد كتب إلينا مولانا العلامة الحجة الشيخ محمد زاهد الـكوثرى وكيل مشيخة الإسلام فى الخلافة العثمانية فى هذا الشأن ما يلى : « لا وجود لشىء مما عزاه ابن القيم إلى كتاب التمهيد فى كتاب التمهيد هذا ، ولا أدرى ما إذا كان ابن القيم عزا إليه ما ليس فيه زوراً ليخادع المسلمين فى نحلته أم ظن بكتاب آخر أنه كتاب التمهيد للباقلانى » .

ونحن نثق على كل حال بنسخة التمهيد التى بين يدينا ثقة أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم ؛ والله أعلم ! .

ثم إنه يفهم من كلام ابن تيمية وابن القيم فيما ذكرناه من مواضع كتبهما أن القاضى أبا بكر أثبت لله تعالى فى كتاب التمهيد صفات الوجه واليدين وهذا مطابق للعنوان رقم ٢٩ من الفهرست المدخول على مخطوط التمهيد ؛ ويفهم من كلامهما أيضاً أنه أثبت هذه الصفات صفات مميزة زائدة على الذات ونسبا أيضاً إلى الباقلانى القول بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا على نحو ما يتأوله الحشوية ومن جاراهم من أمثال ابن تيمية الحرانى وابن القيم .

ونحن نعتقد أن الباقلانى حمل صفات اليدين والأصابع على القدرة كما أنه ينكر إنكاراً شديداً أى تشابه بين الله وصفات الأجسام .

ومما يدل على براءة القاضى مما يعزو إليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حكمه فى حديث النزول. فقد رُوى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة إلخ ، ودون هذا الحديث فى الصّحاح اعتماداً على الأسانيد وكثير من أئمة الحديث ولم يتعرض أهل الجرح والتعديل له ، فقال القاضى : إن هذا الحديث من خبر الآحاد ونقلهم؛ وأخبار الأحاد لا يجب القضاء بها فى القطعيات . وتابعه إمام الحرمين فى ذلك وأعجب به ومضى معه أيضاً فى تقريره قاعدة من قواعده الأصولية الجريئة وهى « إن الأمة لو أجمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته » الشامل ١٥٤ظ و١٥٥و .

ص ٧٨ وما بعدها . اشتهر بين المسلمين ردّ الباقلانى على النصارى لا سيما ما ورد منه فى كتاب التمهيد ولذلك يعتمد عليه الكثير من المؤلفين ممن تكلموا فى الردّ على النصارى ومنهم ابن تيمية الحرانى الذى يكثر فى النقل عنه دون ذكر اسمه فى أغلب الأحوال . وقد اعتمد إمام الحرمين فى كلامه مع النصارى على ما قاله الباقلانى فى التمهيد فقال فى كتاب الشامل : «وقد جمع القاضى رضى الله عنه ، فى الرد عليهم [يعنى النصارى] قولا شائعاً فى كتاب التمهيد وأجال استقصاء القول عليهم فى النقض الكبير والهداية على التمهيد . ونحن الآن نذكر ما ذكره ونزيد عليه على بسط فى المعنى وإيجاز فى اللفظ إن شاء الله (١)

ص ٩٤ س ٩ — ١٠ . « ربِّ إن كان فى مشيئتك أن تصرف هذه الكأس عن أحد فاصرفها عنى » هذا وارد فى انجيل لوقا إصحاح ٢٢ آية ٤٢ ؛ وهاك ترجمة عربية حديثة : « يا أبت إن شئت فأجز عنى هذه الكأس لكن لا تكن مشيئتى بل مشيئتك » ؛ وفى

(١) الشامل فى علم الكلام مخطوط فى حيازة أحدنا ورقة ١٥٩. و

ترجمة أخرى : « يا أبتاه إن شئت أن تجيز عنى هذه الكأس ولكن لتكن لا إرادتى بل إرادتك » وورد هذا المعنى مع اختلاف يسير في العبارة فى إنجيل مرقس ١٤ : ٣٦ و إنجيل متى ٢٦ : ٣٩ . وظاهر أن عبارة الباقلانى تؤدى المقصود .

ص ٩٤ س ١٠ — ١١ . « يا أبت ! أدعوك كما كنت أدعوك فتستجيب لى ، و إنما أدعوك من أجل هؤلاء ليعلموا » ؛ ورد هذا فى إنجيل يوحنا إصحاح ١١ آية ٤١ — ٤٢ . وهذه عبارة ترجمة حديثة : «ياأبت أشكرك لأنك سمعت لى وقد علمتُ أنك تسمع لى فى كل حين لكن قلتُ هذا لأجل الجمع الواقف حولى ليؤمنوا أنك أنت أرسلتنى » . ونلاحظ أن الترجمة التى استشهد بها الباقلانى لا تبتعد عن المعنى ؛ وقوله « أدعوك » بدل « أشكرك » الواردة فى الترجمة الحديثة قول وجيه يبرره السياق ؛ لأن المسيح نطق بهذه العبارة قبل ظهور المعجزة على يديه .

ص ٩٤ س ١١ . « يا أبى أنا أحمدك » هذا وارد فى إنجيل لوقا ١٠ : ٢١ و ١١ : ٢٥ وعبارة ترجمة حديثة : «أحمدك أيها الأب» ولكن عبارة ترجمة أخرى هى : «أعترف لك»

ص ٩٤ س ١٢ : إلاهى إلاهى ! لم تركتنى ! » إنجيل متى إصحاح ٢٧ آية ٤٦ و إنجيل مرقس إصحاح ١٥ آية ٣٤ .

ص ٩٥ س ١ . « إنى عبد الله وأُرسلتُ معلماً » لم نستطع الاهتداء إلى موضع من الأناجيل فيه هذا المعنى .

ص ٩٥ س ٢ . « فكما بعثنى أبى فكذلك أبعثكم ، عمّدوا الناس وغسّلوهم باسم الأب والابن وروح القدس » ؛ هذا النص مؤلف فى الواقع من نصّين مختلفين جمع بينهما الباقلانى وأولها « فكما بعثنى أبى فكذلك أبعثكم » وهو وارد فى إنجيل يوحنا إصحاح ٢٠ آية ٢١ . وهذه عبارة ترجمة حديثة : « كما أرسلنى الأب أرسلكم أنا » . وأما النص الثانى فهو وارد فى إنجيل متى إصحاح ٢٨ آية ١٩ وهذه عبارته : فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس » وقريب من هذا المعنى ما ورد فى إنجيل مرقس إصحاح ١٦ آية ١٥ وعبارته : « إذهبوا إلى العالم أجمع وا كرزوا بالإنجيل للخليقة كلها»

ص ٩٥ س ٣ — ٤ . » اخرجوا بنا من هذه المدينة ؛ فإن النبىّ لا يُكرم فى مدينته »

هذان نصان من موضعين مختلفين جمع بينهما الباقلانى . والأول منهما « اخرجوا بنا من هذه المدينة » وارد فى آخر الآية ٣١ من الاصحاح ١٤ من إنجيل يوحنا وعبارته حسب ترجمة مسيحية حديثة هى : « قوموا ننطلق من ههنا » . أما النص الثانى وهو بقية ما استشهد به الباقلانى فهوفى إنجيل مرقس إصحاح ٦ آية ٤ على هذا النحو : « ليس نبى بلا كرامة إلا فى وطنه و بين أقربائه وفى بيته » ومثله ، مع إغفال « وبين أقربائه » فى إنجيل متى إصحاح ١٣ آية ٥٧ ؛ وورد فى إنجيل لوقا إصحاح ٤ آية ٢٤ على هذا النحو : « إنه ليس نبىٌ مقبولا فى وطنه » ؛ وكل هذه العبارات لا تفترق فى المعنى عن عبارة الباقلانى .

ص ٩٥ س ٨ . « العذراء البتول تحمل وتلد ابنا يدعى و يسمى إلاها » . فى إنجيل متى إصحاح ١ آية ٢٣ على نحو ما يلى حسب ترجمة مسيحية حديثة : « ها إن العذراء تحمل وتلد ابنا يدعى عِمَّانوئيل الذى تفسيره الله معنا » وورد هذا المعنى فى سفر إشعياء إصحاح ٧ آية ١٤ على هذا النحو: « ها العذراء تحبل وتلد ابناً وتدعو اسمه عِمَّانوئيل » و بذلك يكون الرجوع إلى أصل إنجيل متى وسفر إشعياء مضعفاً لحجة المناظر للباقلانى

ص ٩٥ — س ٢٠ — ٢١ . « أنا وأبى واحد ؛ ومن رآنى فقـد رأى أبى » . هذا أيضا تأليف بينَ نصَّين مختلفين الأول وهو « أنا وأبى واحد » موجود فى إنجيل يوحنا الإصحاح ١٠ الآية ٣٠ وترجمته : « أنا والآب واحد» والثانى جزء من الأية ٩ من الإصحاح ١٤ من إنجيل يوحنا أيضا وترجمة : « من رآنى فقد رأى الآب » .

ص ٩٦ — س ٣ . « أنا قبل إبراهيم » هذا ترجمة صحيحة لما جاء فى إنجيل يوحنا ، إصحاح ٨ ، آية ٥٨ .

ص ٩٦ — س ١١ — ١٢ . « أنا قبـل الدنيا ؛ وكنتُ مع الله سبحانه ، حيث مدّ الأرض ؛ وكنت صبيًّا ألعب بين يدى الله تعالى » هذا تلخيص لما جاء فى « أمثال سليمان » على لسان الحكمة فى الإصحاح الثامن من الآية ٢٢ إلى الآية ٣١ .

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نشكر لصديقينا الأبين المحترمين قنواتى ودى بوركى كريم مساعدتهما إيانا فى تعرّف مواضع الكتاب المقدس التى ورد فيها ما ذكره الباقلانى والوقوف على أصولها فى مختلف الأسفار والنصوص .

ص ١٣٤ س ١٤ للوحدة من النصارى من رؤوس الأروسية . . . .

الأروسية أو الأريوسية فرقة مسيحية لعلها أقرب فرق النصارى القديمة إلى التوحيد . نسبة إلى القس السكندرى أريوس Arius المتوفى بالاسكندرية سنة ٣٣٦ بعد الميلاد وقد اشتهر مذهبه واشتد الجدال والخلاف حوله زمنا طويلا لاسيا اثناء حكم قسطنطين الأكبر امبراطور بيزنطه وأولاده . وموضوع الخلاف هو تحديد صفة المسيح وصلته بالألوهية ؛ وبعبارة أخرى نستبدها من عبارات أريوس نفسه وعبارات عصره : هل المسيح الذى ظهر على الأرض وأدرك معاصروه وجوده بينهم بحواسهم متحد بالإله الأعلى رب السماوات والأرض ؛ أم هل هو شخص إلاهى اتحد بالطبيعة البشرية اتحادا رفع الناسوت إلى درجة الإله الباقى ؟

وكان أريوس حريصا على إثبات وحدة الله وعدم قبولها للتجزؤ فقال إن المسيح مخلوق حادث خلقه الله من العدم . وهذا معارض لقول القائلين بأنه كان قبل ولادته وظهوره فى صورة بشرية بين الناس موجودا متحدا بذات الله اتحادا جوهريا . وكان هذا هو الرأى المقبول بين جماهير النصارى . وقال أريوس أيضا إن المسيح اختص بكمال الخلق فكرّمه الله وشرّفه بالبنوة .

وقد أثارت هذه المقالة سخط الكثيرين وعلى رأسهم أسقف الاسكندرية فعزل أريوس من وظيفته ونفى من الإسكندرية سنة ٣٢٠ بعد الميلاد ؛ ولكن الكثيرين من أساقفة النصارى ورجال الدين فى الشرق كانوا يميلون إلى جانبه ويرون رأيه وكان الامبراطور قسطنطين حريصا على وحدة الدين فى امبراطوريته الضخمة مدركا مقدار مافى التفرق الدينى من خطر سياسى فعقد مجلسا للتحكيم فى نيقية سنة ٣٢٥ للميلاد وقرر هذا المجمع استنكار مذهب أريوس كما قرر جعل الاتحاد الجوهرى بين الأب والابن أصلا من أصول العقيدة المسيحية . ولكن الامبراطور ظل بالرغم من ذلك يعطف على أتباع أريوس مراعاة لميل المسيحيين الشرقيين إلى مقالتهم وعدم قبولهم للعقيدة الجديدة التى قررها مجمع نيقية ؛ وعاد أريوس من منفاه ولكنه لم يلبث أن فاجأته المنية وهو يسير فى شوارع الاسكندرية قبل أن يستأنف وظيفته فى الكنيسة .

وكان على رأس المناوئين لأريوس اسقف الاسكندرية ، ووجد أشياعاله بين رجال الدين فى الغرب ؛ أما أنصار أريوس فكانوا فى الشرق . وقام فى الشرق أيضا فريق يسمى للتوفيق فذهبوا إلى القول بالتماثل بين جوهر الأب وجوهر الابن ليحل هذا المذهب محل القول بالاتحاد الجوهرى الذى قرره مجمع نيقيه . ثم كثر أتباع أريوس وقوى شأنهم وتطرفوا فى مقالتهم فذهبوا إلى القول بعدم التماثل بين ذات الله وذات المسيح .

وفى سنة ٣٨١ بعد الميلاد أصدر مجمع القسطنطينيه قرارا يؤيد قرار مجمع نيقيه ؛ وبذلك انتهى أمر الأريوسية فى الامبراطورية الرومانية ولم يبق لها من الأتباع فى الغرب إلا بعض القبائل الجرمانية المتنصرة وظل هذا المذهب بينها حتى القرن السابع بعد الميلاد . أما فى الشرق فقد لبثت أصداء النزاع تتردد حتى ظهور الإسلام ؛ ولكن يبدو لنا أن المسلمين لم يعرفوا عن الأريوسية كثيرا ؛ إذ لم تظهر عنايتهم بها مع أنها أقرب المذاهب المسيحية إلى التوحيد الإسلامى . و إشارة القاضى إلى المذهب صحيحة . وكذلك ما كتبه الشهرستانى فى الملل والنحل عن أريوس وبولص الشمشاطى Paul de Samosata وفوطينوس Photinus ، ومذهب أريوس متصل بمذهبهما ، صحيح أيضا ولكنه موجز . يراجع عن الأريوسية كتاب GWATKIN, Studies of Arianism وعن موضع المذهب فى تاريخ العقائد المسيحية كتاب A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte

ص ١٣٩ س ١٦ — ١٧ « قد قال بعض الأئمة وأكثر الناس إن النقل مأخوذ عن أربعة من الحواريين لوقَ ومتّى ومَرْقَس و يوحنا ؛ والأربعة يجوز عليهم الكذب » ؛ يقارن هذا بقول الجاحظ : « إنهم [يعنى النصارى] إنما قبلوا دينهم عن أربعة أنفس : اثنان منهم من الحواريين بزعمهم يوحنا ومتى ، واثنان من المستجيبة وهما مارقش ولوقش . وهؤلاء الاربعة لا يؤمن عليهم الغلط ولا النسيان ولا تعمد الكذب ولا التواطؤ على الأمور إلخ » . راجع رسالة الرد على النصارى فى ثلاث رسائل لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، القاهرة ١٣٤٤ ص ٢٤ .

ص ١٤٨ : الخُرَّمْدانيَّة ويقال أيضاً خُرَّمْدينية كما يقال خُرَّميَّة على سبيل الاختصار اسم فرقة تستمد مقالاتها من أصول إيرانية مما قبل الإسلام ، وكان ظهورها بين المسلمين مختلطاً بدعاوى الغلاة من الشيعة .

وتختلف الآراء فى اشتقاق هذه الكلمة ؛ فالبعض يقول إنها مشتقة من خرّم اسم بلدة تابعة لأردبيل ؛ و إلى هذا يذهب ياقوت الحموى فى كتابه معجم البلدان ، و بعض المستشرقين المعاصرين مثل الأستاذ مَرْغُلْيُوث الإنجليزى (راجع مقالته عن الْخُرَّمِيَّة فى دائرة معارف الإسلام المنشورة بالإنجليزية والألمانية والفرنسية ، ويجرى نشر ترجمتها العربية) . وهذا الرأى ضعيف ؛ إذ لا يشهد التاريخ بظهور نشاط خاص لأصحاب هذا المذهب فى أردبيل ولأنه يوجد فى إيران أكثر من موضع يسمى بهذا الاسم مثل خُرَّم آباد من قرى الرى ، وقد قيل أيضاً إنهم سكنوا بها .

والرأى الثانى أنها نسبة إلى خرّما ، اسم زوجة مزدك الذى تنتسب إليه هذه الفرقة . وممن رأى هذا الرأى الوزير المشهور نظام الملك الطوسى المتوفى سنة ٤٨٥ هـ فى كتابه « سياست نامه » . ولا نعرف من ذهب إليه قبله ، وهو رأى لا يستند إلى دليل قوى .

والرأى الثالث ؛ وهو ما نرجحه ، أن الكلمة مركبة من لفظتين فارسيتين الأولى خُرَّم وهى صفة معناها « فَرِح » و « دان » أو « دِين » Dên بمعنى الدين ، وهى كلمة فارسية أيضاً اتفقت مع كلمة « دين » العربية فى المعنى وشابهتها فى الحروف ؛ ولكن هذا لا يمنع كونها فارسية مألوفة فى اللغة البهلوية الوسطى أو الفارسية السابقة لظهور الإسلام . وكان الإيرانيون القدماء يركبون هذه الكلمة مع غيرها لوصف الديانة وتخصيصها ؛ فسمى أتباع زرادشت ديانتهم باسم وِهْذان Veh- dên أى الدين الحسن كما قيل أيضاً دِرِسْتْذان Derist-dên أى الدين الصحيح . وقياسا عليه ركبت كلمة خُرَّمْذان بمعنى الدين الفرح لأن أصحابه كانوا يقولون بإباحة اللذات والاشتراك فى الطيبات . (راجع كتاب الأستاذ الدنمركى كِرِسْتِنْسِنْ عن عصر الملك قباذ الأول والشيوعية المزدكية A. CHRISTENSEN, Le Règne du Roi Kawâdh I et le communisme mazdakite, Copenhague, 1925 صفحة ٩٧) .

وأما صيغة خُرَّمدينية ؛ فقد اتفق فيها التعريب مع الترجمة ؛ وكانت قواعد التعريب القديمة تقضى بجعل لفظة Dên الفارسية ذان فى العربية .

وقد ذكرهم القاضى أبو بكر فى هـذا الموضع لقولهم بتواتر الرسل . وهذا فى الواقع مما عُرف من مقالاتهم كما عُرف أيضاً عند أسلافهم المزدكية ومن المناسب أن نورد هنا شرحا

لمقالاتهم يحتمل أن يكون القاضى أبو بكر قد اطلع عليه ، وإن كنا نرجح أنه كان يعرف فى هذا الباب ما هو أكثر من ذلك ، وهو من كلام الحسن بن موسى النوبختى من علماء القرن الثالث وأوائل الرابع للهجرة . قال فى كتابه « فرق الشيعة » : « الخرمدينية ، ومنهم كان بدء الغلوّ فى القول [يعنى الغلوّ فى التشيّع] حتى قالوا إن الأئمة آلهة وإنهم أنبياء ، وإنهم رسل وإنهم ملائكة . وهم الذين تكلموا بالأظلة [1] وفى التناسخ فى الأرواح وهم أهل القول بالدور فى هذه الدار وإبطال القيامة والبعث والحساب وزعموا أن لا دار إلا الدنيا وأن القيامة إنما هى خروج الروح من بدن ودخوله فى بدن آخر غيره إن خيراً فخيراً وإن شراً فشراً وأنهم مسرورون فى هذه الأبدان أومعذبون فيها والأبدان هى الجنات وهى النار ، وأنهم منقولون فى الأجسام الحسنة الإنسية المنعمة فى حياتهم ومعذبون فى الأجسام الردية المشوهة من كلاب وقردة وخنازير وحيات وعقارب وخنافس وجعلان محولون من بدن إلى بدن معذبون فيها هكذا أبد الأبد ، فهى جنتهم ونارهم لا قيامة ولا بعث ولا جنة ولا نار غير هذا على قدر أعمالهم وذنوبهم وإنكارهم لأئمتهم ومعصيتهم لهم ؛ فإنما تسقط الأبدان وتخرب ، إذ هى مساكنهم فتتلاشى الأبدان وتفنى وترجع الروح فى قالب آخر منعم أو معذب ؛ وهذا معنى الرجعة عندهم ؛ وإنما الأبدان قوالب ومساكن بمنزلة الثياب التى يلبسها الناس فتبلى وتطرح ويلبس غيرها ، وبمنزلة البيوت يعمرها الناس فإذا تركوها وعمروا غيرها خربت ، والثواب والعقاب على الأرواح دون الأجساد الخ ، (راجع فرق الشيعة لأبى محمد الحسن بن موسى النوبختى ، تصحيح محمد صادق آل بحر العلوم ؛ النجف سنة ١٣٥٥ هـ سنة ١٩٣٦ م ص ٣٦ — ٣٧) وقال المؤلف نفسه (ص ٤٦ — ٤٧) عند ذكر الأبى مسلمية : « أصحاب أبى مسلم [= صاحب الدعوة] قالوا بإمامته ، وادعوا أنه حىّ لم يمت وقالوا بالإباحات وترك جميع الفرائض ، وجعلوا الإيمان المعرفة لإمامهم فقط ، فسموا الخُرّمدينية ، وإلى أصلهم رجعت فرقة الخُرّمية » .

وتحدث ابن النديم عن الخرمية فجعلهم صنفين الخرّمية الأولى وهم أصحاب مزدك

---

(١) الظل من اصطلاح الباطنية فى تفسيرهم لصدور الموجودات عن النور ومن اصطلاح الدروز أيضاً فى التعبير عن قدرة الله وجلاله .

والخُرَّمية البابكية أصحاب بابك الذى هزمه المعتصم ثامن الخلفاء العباسيين وقتله فى صفر سنة ٢٢٣ ، وشرح مذهبهم جميعاً فقال : « صاحبهم مزدك القديم أمرهم بتناول اللذات والانعكاف على بلوغ الشهوات والأكل والشرب والمواساة والاختلاط وترك الاستبداد بعضهم على بعض . ولهم مشاركة فى الحرم والأهل ، لا يمتنع الواحد منهم من حرمة الآخر ولا يمنعه .

وقد استقصى البلخى أخبار الخرمية ومذاهبهم وأفعالهم فى شربهم ولذاتهم وعباداتهم فى كتاب عيون المسائل والجوابات ... فأما الخرمية البابكية فإن صاحبهم بابك الخُرَّمى . وكان يقول لمن استغواه إنه إله ، وأحدث فى مذاهب الخرمية القتل والغصب والحروب والمثلة» (كتاب الفهرست ، الطبعة المصرية ص ٤٧٩ — ٤٨٠) .

ولا شك أن الخُرَّمية الذين ظهروا فى الإسلام سواء فى أيام أبى مسلم الخراسانى و بعد مقتله أو فى فتنة بابك لم يكونوا إلا أناساً يعتنقون هذه الديانة القديمة .

وقد أفلحوا فى إخفاء ديانتهم عن المسلمين أجيالا كثيرة وحافظوا على عقيدتهم وتناقلوها خلفاً عن سلف ولم يحدثوا فيها من التغيير أكثر مما يستلزمه تغيّر الوسائل لتحقيق الغايات .

والقول بتواتر الرسل من خصائص الخُرَّمية لأنه نتيجة لازمة للقول بتناسخ الأرواح . فهم يرون أن الرسول إذا مات حلت روحه فى بدن إنسان آخر مختار يحمل الرسالة و يتولى أداءها ، ولما كان تناسخ الأرواح لا ينتهى فالرسالة لا تزال متواترة لاتنتهى ولا تنقطع . وكانوا يعبرون عن النبى باسم پهلوى معناه مثل معنى كلمة « الرسول » فى العربية كما أنه يدل أيضاً على المَلَك ؛ وكان هذا هو السبب فى وصفهم لزعمائهم بأنهم أنبياء وأنهم رسل وملائكة (راجع كتاب السيد غلام حسين صديقى عن الحركات الدينية الإيرانية فى القرنين الثانى والثالث للهجرة GH.H. SADIGHI, Les Mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'Hégire. Paris, 1938 صفحة ٢٠٨) .

انتهى

فهرست الموضوعات

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة